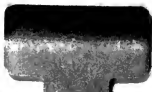



BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXV
D
90
NAPOLI



Grundlinien

der

Philosophie

von

D. Friedrich Ast,
Professor zu Landshut.

Zweite, vermehrte Auflage.

Landshut 1809,
bei Joseph Thomann.



Vorrede.

Vor einigen Jahren, da ich, um den Wunsch mehrerer Zöglinge der hiesigen Universität zu befriedigen, Vorlesungen über Philosophie hielt, gab ich diese Grundlinien als Leitfaden für meine Zuhörer heraus. Diese erscheinen jetzt vermehrt, hie und da auch verändert. Sie sind das Product eigener Forschung und des Studiums der älteren und neueren Philosophie; eben so entfernt von dem Bestreben, ein eigenes System aufzustellen — die freie Forschung ist mir vielmehr der Geist der ächten Philosophie, das System nur der Buchstabe — als von der formellen Nachbildung irgend einer besonderen



Philosophie. Die Idee, welche mir vorschwebte, war die lebendige Einheit der Speculation und Reflexion oder des Realismus (im höhern Sinne des Wortes) und des Idealismus; dieses ist auch die Idee des Platonismus, in welchem sich auf gleiche Weise der Vernunftrealismus (die Speculation der Eleatiker, die sich im Spinozismus und Identitätssysteme wieder verjüngt hat) und die Reflexionsphilosophie zu Einem Leben durchdringen. Die Tendenz und der Geist meiner philosophischen Ansichten ist also platonisch, ohne daſs das Ganze, in seiner Ausführung gedacht, dem Platon nachgebildet wäre.

Landshut, den 1sten Febr. 1809.

Der Verfasser.

Einleitung.

1. Philosophie ist das Streben nach Weisheit, Weisheit aber die vollendete Wissenschaft, die als solche im Unbedingten und Höchsten lebt. Denn dem vollendeten, wahrhaften Wissen kann nur die unbedingte Wahrheit, nur das höchste Gut genügen, nicht das Bedingte und Wandelbare der zeitlichen und endlichen Dinge. Demnach ist Philosophie das Forschen nach dem Unbedingten, d. i., nach dem Ewigen, als dem Urgrunde alles bedingten und endlichen Seyns, und das Streben nach dem Vollendeten, d. i., nach dem Heiligen, als dem Ziel alles Lebens.

Das Bedingte oder Endliche hat als ein Begränztes seine Wahrheit (sein Gesetztseyn) und seine Güte (seine Bestimmung und Tugend) aufser sich: es ist durch ein anderes und für ein anderes, dagegen das Unbedingte durch und für sich selbst ist, sich selbst Grund und Zweck oder Ziel. Das Endliche und Bedingte führt also selbst mit-

telbar und unmittelbar auf ein Unendliches und Unbedingtes hin; mittelbar, indem, da jedes Endliche durch ein anderes und für ein anderes gesetzt ist, dieses wieder durch ein drittes, u. s. w., der Fortgang der Ursachen in das Endlose aufsteigt; unmittelbar, weil der Grund und Zweck des Endlichen und Bedingten nicht selbst endlich und bedingt seyn kann, sondern unendlich und unbedingt.

Das Verhältnifs des Endlichen zum Unendlichen ist das der Linie zum Kreise. In der Linie ist jeder Punkt seiner Richtung nach durch den anderen, ihm zunächst liegenden bestimmt, dieser wieder durch einen dritten, und so in das Endlose fort. In dem Kreise dagegen ist jeder Punkt durch den allen gemeinsamen und einzigen Mittelpunkt bestimmt, der, weil unendliche Radien aus ihm fliefsen, selbst unendlich, und weil er bei der verschiedensten Richtung der Radien doch immer derselbe bleibt, selbstständig und unbedingt ist. Denn auch bei der Verschiedenheit und scheinbaren Zerstreuung der geoffenbarten Fülle bleibt doch seine Einheit, also sein inneres Wesen, ungetrübt; und weit entfernt, dafs die unendliche Entfaltung an sich seiner Einheit entgegengesetzt wäre, ist er vielmehr selbst, dem Wesen nach, die Unendlichkeit der Radien, weil er alle auf gleiche, unbedingte Weise durchdringt und beseelt, so dafs die Radien nichts anderes sind, als die wirkliche Darstellung

seines unbedingten, unendlichen Wesens. Also ist alles Endliche ein bedingtes, dessen Grund und Ziel in einem anderen liegt, das Unendliche aber das einzig Unbedingte und Selbstständige. Der Philosoph demnach, der als solcher nach Weisheit (selbstständigem und vollendetem Wissen) strebt, mufs sich über das unselbstständige und bedingte Wesen des Endlichen erheben zur Betrachtung des Unbedingten, Ewigen und Unendlichen.

2. Das Ewige und Unendliche ist das unbedingte Wahre und Gute oder das Wahre und Gute an sich; folglich ist das Ziel der Philosophie Wissenschaft des Unbedingten oder Wissenschaft an sich. Alles besondere und endliche Wissen hat daher seinen Grund und seine Wahrheit nur im reinen und vollendeten Wissen, d. i., im philosophischen, dessen Ziel das Ewige und Unendliche ist. Eigentliches Wissen ist allein im Unbedingten (im Ewigen und Unendlichen) möglich, in der Sphäre des Endlichen und Bedingten dagegen findet nur ein endliches, beschränktes und wandelbares Wissen, d. h., ein blosses Glauben und Meinen statt. So wie folglich das besondere Wissen erst dadurch ein Wissen ist, dafs es sich auf das Wissen selbst oder das Wissen an sich bezieht, so ist auch jede besondere Wissenschaft erst dadurch Wissenschaft, dafs das eine Centrum ihrer Sphäre in dem Allcentrum der Wissen-

schaft, d. i., in der Philosophie lebt. Jede besondere Wissenschaft ist demnach ein Individuum der Philosophie, als der Allwissenschaft, und empfängt erst durch die Beziehung auf das Unbedingte und Selbstständige, dessen Idee die Philosophie erforscht, wahrhaftes Leben. Die Wissenschaft dagegen, die vom Endlichen ausgeht und einzig nach diesem strebt, ist, gleich dem Endlichen, unselbstständig und bedingt, also ohne Bestand und wahres Leben.

3. Das Endliche hat seinen Grund und Zweck im Unendlichen, heifst, es geht aus dem Unendlichen hervor und strebt in das Unendliche zurück, oder: es lebt im Unendlichen; denn das Leben ist das Schweben zwischen einem Gegensatze, die Bewegung also zwischen dem Unendlichen und Endlichen. Das Unendliche nun ist der Grund und der Zweck des Endlichen; denn das Endliche ist durch das Unendliche gesetzt und hat sein Ziel nur in ihm; folglich ist das Verhältnifs des Endlichen zum Unendlichen doppelt. Das Endliche ist, als hervortretend aus der Fülle des Unendlichen, das Wahre und Wirkliche, das Unendliche im Gegensatze zu ihm das Unbedingte und Ewige; als zurückstrebend in das Unendliche, ist es das Gute, das Unendliche im Gegensatze zu diesem das Heilige; das Ewige und Unbedingte ist das Princip des Wahren und Wirklichen, das Heilige das Ziel des Guten. Nach diesem doppelten Verhältnisse

des Endlichen zum Unendlichen hat das Leben zwei Bewegungen oder Richtungen (Seiten). Es ergiefst sich entweder aus der Fülle des Unbedingten und Ewigen in die Sphäre des Endlichen und Wirklichen herab (die synthetische, produktive Bewegung), oder es steigt aus dem Endlichen in das Unendliche auf, zur Heiligkeit sich verklärend (die analytische Bewegung).

4. Das Unendliche ist also das Ewige, als Grund des Endlichen — das Heilige, als Ziel desselben; das Endliche ist das Wahre, als Darstellung des Ewigen — das Gute, als Streben nach dem Heiligen. Das Wahre ist das Gesetztseyn durch das Unendliche, die Darstellung desselben in einer Begränztheit oder Besonderheit, das Gute dagegen das Streben nach dem Unendlichen; d. h., das Wahre ist das Leben als Seyn und Gebildetes, das Gute das Leben als Werden oder sich Bildendes gedacht. Das Wahre ist folglich die äufsere (natürliche) Seite des Lebens, das Gute die innere (geistige). Das Wahre hat ferner sein Ziel in sich selbst, denn es ist Darstellung des Unendlichen; und als solches, welches das Unendliche in sich selbst trägt und wahrhaft offenbart, nach der Idee desselben gebildet, ist es das Schöne; das Gute dagegen hat sein Ziel ausser sich, im Heiligen, und geht, wenn es sein Streben erfüllt hat, unmittelbar als geistiges, verklärtes Leben in das Heilige über. Das Wahre lebt folglich als Schönes in sich selbst und ist

sich selbst Zweck; seine Bewegung ist demnach die des Kreises; das Gute lebt ausser sich und strebt unmittelbar sich in das Heilige aufzulösen; seine Bewegung ist die der geraden Linie: das natürliche Leben bewegt sich cyklisch um seinen eigenen Mittelpunct, das geistige strebt in gerader Richtung zum Höchsten auf.

5. Die Elemente des Lebens sind das Wahre, Schöne und Gute; jedes derselben stellt das Leben auf einer besonderen Stufe der Bildung dar, so dafs das eine unmittelbar in das andere überstrebt und durch dieses Ueberstreben sich immer mehr verklärt, bis es im Heiligen sein Ziel erreicht. Das Wahre bildet sich zum Schönen durch die Eintracht des Wirklichen und Zeitlichen mit dem Ewigen: es nimmt das Ewige, Unbedingte in sich auf, und stellt es als Wirkliches dár. Das Schöne aber ist nur die äussere (dargestellte, erscheinende) Einheit des Wahren und Ewigen, also noch nicht die wahrhafte, ungetrübte und verklärte Einheit des Lebens. Darum strebt auch das Schöne nach einem Höheren, dem Guten, und sucht sein äufseres (endliches und irdisches) Wesen zur unbedingten, reinen und höchsten Einheit zu verklären. Diese Einheit aller Einheit oder Harmonie, die als ungründlicher Geist alles Lebens erhaben ist über alle Darstellung und Offenbarung, ist das Heilige oder Göttliche. Dieses ist demnach das höchste Ziel alles Wissens und

Lebens, in welches sich alles auflöst und verklärt, dessen irdisches und endliches Gleichniss alle Wissenschaft, Schönheit und Tugend ist. Also auch die Philosophie, das Streben nach Weisheit, erreicht im Heiligen ihr Ziel und wird hier erst Weisheit. Die Philosophie ist folglich selbst nur ein Gleichniss des Höchsten und verklärt sich erst in ihm zur Weisheit, zum Leben im Heiligen: die Philosophie verwandelt sich in Religion, und erlangt durch Ablegung ihrer irdischen Natur (ihrer Besonderheit als Wissenschaft), also durch Reinigung vom Endlichen, in der Religion ihre Verklärung.

6. Das Wahre, Schöne und Gute sind die Elemente der Philosophie. Diese sind aber die Offenbarungen des Unendlichen in seinem Hervortreten aus dem Ewigen und seinem Zurückstreben in das Heilige. Die Philosophie strebt daher nach Erkenntniss des Unendlichen in seiner ewigen Bildungsweise: in seinem synthetischen (sich selbst offenbarenden) und analytischen (sich selbst erkennenden und verklärenden) Leben. Die Philosophie erkennt also das Unendliche nur im Endlichen (in seiner Offenbarung) und sucht in diesem den Geist des unendlichen Lebens zu ergründen; darum ist sie nur Streben nach Weisheit, nicht Weisheit selbst oder Wissenschaft des Göttlichen (Absoluten): sie ist als Erforschung des Unendlichen im Endlichen nur Gleichniss der göttlichen Weisheit, in der sie als menschliches Wissen sich

auflöfst. Als Erkenntnifs des Unendlichen im Endlichen ist sie ferner an die Endlichkeit so gebunden, dafs sie das Unendliche nicht in seinem innern und reinen Wesen darzustellen vermag, sondern nur in seiner zeitlichen Offenbarung; was in Gott ewig ist, fafst sie als Zeitliches auf, was in Ihm heilig, stellt sie als ein sich erst Verklärendes dar. Das Endliche aber nicht um sein selbst willen, sondern als Gleichnifs und Sinnbild des Unendlichen darstellend, sucht sie den mit dem menschlichen Bewufstseyn unmittelbar gesetzten, für sie unerklärbaren Gegensatz des Endlichen und Unendlichen aufzuheben und das Endliche als solches geistig zu vernichten: sie ist das prüfende Feuer, durch welches der von Gott abgefallene und darum im Gegensatze zum Unendlichen lebende und von einem Endlichen aufser dem Unendlichen (einem Bösen und Guten) wissende Mensch sich läutern soll, die Nichtigkeit des Endlichen erkennend, um, einzig nach dem Unendlichen strebend, mit diesem wieder Eins zu werden. Die Philosophie ringt daher nach eigner Verklärung, d. h., nach Vernichtung ihrer selbst als blofs menschlicher Wissenschaft.

7. Der Anfang der Philosophie ist der dem Bewufstseyn unmittelbar dargestellte Widerspruch des Endlichen und Unendlichen. Wodurch ist das Endliche (die Welt, das Bewufstseyn, das Ich u. s. f.) gesetzt, und wie

verhält es sich zu dem Höheren, das als den Grund seines Daseyns das Endliche voraussetzt? Diefs ist die erste Frage, die sich dem Forschenden aufdringt. Zu welchem Zwecke sind die Dinge da, was ist ihre Bestimmung und ihr Ziel? ist die letzte, die er aufwirft. Der Urgrund alles Seyns ist das Ewige, das Ziel alles Lebens das Heilige; ihr Mittelglied dasjenige Wesen, welches in seiner frei gebildeten Schönheit das Wahre mit dem Guten vermählt, und von dieser seiner irdischen Vollendetheit zum Urprincip aller Vollendung, zum Heiligen überstrebt: der Mensch. Darum concentrirt sich das Ewige als geoffenbartes Seyn, d. i., als Natur im Menschen, um sich durch ihn zum Guten zu bilden, und von der frei gebildeten Einheit des Ewigen und Wahren, von der Schönheit, aufzusteigen zur Ureinheit alles Lebens, zum Heiligen. So ist der Mensch die Krone des Universums und das Aufsteigen desselben zu Gott, aus dessen ewigem Wesen es zur Verherrlichung hervorgetreten. Der Anfang oder die Geburt der Dinge aus dem ewigen, selbstständigen Seyn ist die Natur, der Mittelpunkt des Universums der Mensch und das höchste Ziel alles Lebens das Göttliche. Die drei höchsten Aufgaben für die Philosophie sind demnach die Natur und ihre Bildung zum Schönen, Organischen: die Welt; der Mensch und seine freie Bildung zum Schönen: die sittliche Welt; und Gott, mit welchem sich der Cyklus des Lebens schliefst,

in sein ewiges, unergründliches Centrum zurückkehrend.

I. Princip der Philosophie.

8. Das Princip der Philosophie kann nur ein solches seyn, das die Fülle und Schönheit der Natur, die Geistigkeit des Menschen und die Verklärung des Heiligen auf gleich unbedingte Weise in sich faſst und aus sich hervorgehen läſst. Das ächte Princip der Philosophie muſs also theoretisch, praktisch, ästhetisch und religiös zugleich seyn, d. i., zugleich der Urgrund alles Seyns, das Ziel alles Strebens und die Einheit alles Lebens. Betrachten wir nun zuerst das Ewige und Heilige, den Urgrund und das Ziel des Lebens, so müssen beide Ein Princip haben, und ihr Leben muſs ein einträchtiges seyn, so daſs sie nicht an sich, sondern nur relativ verschieden sind, das Eine also nur in Beziehung auf das Seyn der Dinge als Ewiges oder als Urgrund sich darstellt, und in Beziehung auf das Streben der Dinge als Heiliges oder als ihr Ziel. Denn wäre der Urgrund des Seyns vom Ziele des Lebens verschieden, so hätten die Dinge ein anderes Seyn und ein anderes Streben, ihr Wesen würde also ihrem Streben entgegenstehen, d. h., das Seyn würde ohne Streben und Leben, also ohne wirkliche Thätigkeit, dem-

nach ein nicht-wirkliches seyn, das Streben ohne Seyn aber ein leeres und gehaltloses. Folglich müſsen der Grund und das Ziel des Lebens Eins seyn. Das Ewige und Heilige also sind Eins: alles stammt aus Einem und strebt in das Eine wieder zurück; Einheit ist das Wesen (der Grund und Stoff) und das Streben (die Seele) der Dinge, das Bildungsgesetz alles Lebens, das Princip des Wahren, Schönen, Guten und Heiligen. Das Wahre hat die Einheit in sich selbst, das Schöne stellt sie in lebendiger Erscheinung dar, das Gute strebt nach ihr, und das Heilige ist die Einheit selbst, oder die Einheit aller Einheit, das Centrum aller Centra. Die Einheit ist ferner das Princip des Unendlichen, wie des Endlichen. Denn die Einheit, sich selbst scheinbar fliehend, um sich in einem anderen zu finden und als wirkliche Einheit zu beweisen, erzeugt die Vielheit oder den Gegensatz, das sichtbare Universum; sich selbst aber suchend und wieder findend, kehrt sie in ihr reines Wesen wieder zurück, zur Heiligkeit sich verklärend. Die Einheit ist nehmlich durch den Gegensatz selbst bedingt, weil sie als wirkliche oder thätliche Einheit die Gleichheit uneiniger, also sich entgegengesetzter Elemente seyn muſs, die durch sie eben einträchtig geworden. In der Einheit ohne Offenbarung und Darstellung herrscht ewige Stille, kein Leben und keine Erkenntniſs. Also äuſsern muſs sich die Einheit, um sich als wirkliche zu beweisen; das aber, wo-

rin und wodurch sie sich äufsert, ist ein anderes, als sie selbst, folglich ein ihr entgegengesetztes; und eben dadurch, dafs sie diesen durch die Aeufserung ihrer selbst erzeugten, also äufseren und zeitlichen Gegensatz wieder aufhebt, beweist sie sich als wirkliche und lebendige Einheit.

9. Die Einheit ist das Princip der gesammten Philosophie. Denn sie ist die Wurzel des Seyns, das Gesetz aller Bildung, das Wesen des Schönen und die Seele des Heiligen. Sie ist ferner Einheit und Gegensatz zugleich, also auch das Princip alles Lebens, dessen Wesen eben das Wechselspiel eines Entgegengesetzten ist. Darum ist sie weder ein hypothetisches, blofs vom Verstande gesetztes Princip, weil sie als Einheit die höchste Erkenntnifs selbst ist, dagegen der Verstand nur im Gegensatz und in der Reflexion lebt; noch ein empirisches, aus der Erfahrung genommenes, denn alle Erfahrung, d. h., alle Endlichkeit stammt erst aus ihr und lebt einzig durch sie. Also ist sie das unbedingte und alleinige Wesen selbst.

10. Die Einheit kann vierfach gedacht werden, und daraus gehen die vier Elemente alles Lebens hervor. 1) als Einheit in und für sich selbst ist sie die seyende und dargestellte Einheit: das Wahre; 2) als Einheit des Wirklichen und Ewigen, die lebendige Einheit: das Schöne; 3) als strebende (aufser sich lebende) Einheit, das Gute; 4) als reine Einheit, folglich als das Urbild alles

Wahren, Schönen und Guten, das Heilige. Die Philosophie ist diesen Elementen alles Lebens gemäſs 1) Wissenschaft des Wahren: theoretische Philosophie; 2) Wissenschaft des Schönen: ästhetische; 3) Wissenschaft des Guten: praktische; 4) Wissenschaft der unbedingten, reinen Einheit: Religionsphilosophie. Diese vier Zweige der Einen Wissenschaft stammen aber eben so, wie die Dinge selbst, die nach diesen Bildungsstufen betrachtet werden, aus Einem Geiste, und haben das einzige Streben, in diesen Geist sich wieder aufzulösen. Daher sie nicht an sich und dem Wesen nach von einander verschieden sind, sondern nur in der Form und äuſseren Darstellung.

11. Die Einheit ist der alle Elemente des Lebens auf gleiche Weise durchdringende Geist, und so wie nichts auſser der Einheit existirendes gedacht werden kann, weil alles Seyn Ausdruck der in sich selbst dargestellten Einheit ist, so ist auch keines der Elemente auſser der Einheit. Das Wesentliche also, das sich in jedem besondern Element offenbart, ist die Einheit selbst. Die Einheit ist aber als solche die Einheit ihrer selbst, d. h., die Eintracht ihrer Elemente, und diese sind die vier Elemente alles Lebens; folglich ist die Einheit, an sich betrachtet, die unbedingte und untrennbare Eintracht des Wahren, Schönen, Guten und Heiligen. Ist nun das Wesentliche in jedem besonderen Elemente die Einheit selbst, diese aber die un-

bedingte Eintracht aller ihrer Elemente, so stellen sich in jedem besonderen Elemente die Elemente der Einheit selbst dar. Jedes Element der Einheit hat seine eigene Sphäre, in der es sich als herrschendes Princip offenbart. Das Wahre nehmlich waltet als in sich selbst seyende Einheit in der Sphäre der seyenden (realen) Dinge, d. i., in der Natur; das Schöne ist als Darstellung des Ewigen und Unendlichen im Zeitlichen und Endlichen das eigentlich kosmische (weltbildende) Princip; das Gute als strebende (ideale) Einheit lebt in der Sphäre des Geistes, und die Sphäre der verklärten Einheit ist die Religion. Ist nun jedes besondere Element der Einheit durch die Einheit selbst gesetzt, so dafs sich die Einheit selbst in jeder Besonderheit ihres Wesens wiederhohlt, so werden die gleichen Elemente der Einheit in jedem besonderen Elemente wiederkehren. Die Natur also wird eben so in sich selbst wieder eine reale und eine ideale Welt darstellen, wie der Geist theoretisch und praktisch ist; und so wie die Natur ihr reales und ideales Seyn im organischen Leben zur Einheit bildet, auf dem höchsten Gipfel ihrer Bildung aber (im Organischen) zur Schönheit sich verklärt: so auch stellen sich die Elemente des Geistes, das Wahre und Gute (Wissen und Handeln) als harmonisch gebildete, reale Einheit im Staate, als ideale Einheit in der Kunst dar, und die Seele beider ist das Heilige. Auch die Religion hat ein reales und ein ideales Element in

sich; jenes ist der Mythus, dieses das Dogma; beide durchdringen sich in der Urreligion, die mythologisch und dogmatisch zugleich ist (wie die orientalische), und verklären sich in der höchsten Religion, deren zeitliche Offenbarung jede besondere Religion ist. Alle Elemente der Philosophie beseelt daher Ein Geist und Lebensprincip, und die Besonderheit jedes einzelnen Elements ist nichts für sich und aufser der Einheit, sondern nur eine eigene Darstellungsweise derselben, die durch das Vorwalten des einen Elements vor den anderen gesetzt ist.

12. Das Bildungsgesetz des Lebens ist demnach Einheit, Gegensatz und Einheit. Aus der Ureinheit entfaltet sich die Zweiheit, der Gegensatz eines Realen oder Seyenden und eines Idealen oder Strebenden; dieser bildet sich in der Schönheit zur irdischen Vollendung, und die Schönheit löfst sich als Sinnbild der Ureinheit durch das Gute in die verklärte Einheit, das Heilige, auf. So strebt das Leben in den Anfangspunkt wieder zurück, aber auf verklärte Weise, nachdem es die Elemente seines Wesens, ein jedes in seiner Besonderheit, dargestellt und erkannt hat. Die erste Einheit, als der Urgrund alles Seyns, ist die unentwickelte, in sich verschlossene Einheit, die verklärte aber, als das Ziel alles Lebens, ganz Licht und Erkenntnifs, d. i., rein geistig. Das Leben selbst ist die Bewegung zwischen dem Anfangs- und Endpunkte aller Dinge, zwischen

der Entwickelung aus der Ureinheit und der Auflösung in die verklärte Einheit; und so wie sich die Einheit selbst erst durch das Leben offenbart und verwirklicht, so ist auch das Wissen als wirkliches Wissen ein Wissen des Lebendigen, Geoffenbarten, als eines solchen, das aus der Ureinheit hervorgetreten ist und in die verklärte Einheit zurückstrebt.

13. Also erst durch das wirkliche Leben der Einheit erkennen wir die Einheit, folglich auf mittelbare Weise, nicht unmittelbar und positiv; denn das Wissen kann weder in noch außer der Einheit als solches seyn. Ein unmittelbares und wahrhaftes Wissen von der Ureinheit (dem Ewigen) oder der verklärten Einheit (dem Heiligen oder Göttlichen) ist darum eben so unmöglich, als ein Wissen des bloſs Bedingten und Endlichen statt finden kann; denn jenes würde einen Gegensatz in die Einheit, dieses aber die Einheit, Selbstständigkeit und Unbedingtheit in das Unselbstständige und Bedingte setzen. Das wahre und philosophische Wissen ist daher ein durch das Endliche (das wirkliche Leben) vermitteltes Wissen vom Ewigen und Göttlichen, ein Erkennen des Endlichen im Unendlichen und des Unendlichen im Endlichen. Das Wissen des Göttlichen verwandelt das Göttliche in ein Objektives (da es doch weder dieses, noch jenes, sondern die verklärte Einheit alles Seyns ist), oder, wenn es sich dem Göttlichen nicht entgegensetzt, sondern in die reine Einheit selbst sich ver-

senkt, so ist es kein Wissen mehr, sondern ein unbedingtes Schauen, wofür die aus der Reflexion gebohrne und in ihr lebende Sprache keine Bezeichnung mehr hat. Das Endliche aber für sich betrachtet kann eben so wenig, als das rein Unendliche (das Göttliche) Gegenstand des Wissens seyn, weil das Wissen Erkennen eines Dinges nach seinem Wesen, d. i., nach seinem Grunde und seinem Ziele ist, der Grund des Seyns und das Ziel des Lebens aber nicht im Endlichen selbst liegen, da es ein unselbstständiges und bedingtes Wesen ist, seinen Grund also von einem Höheren (dem ewigen, allgemeinen Seyn) ableitet, und eben so sein Ziel in einem Höheren (in dem unendlichen, geistigen Leben) hat. Also setzt das Wissen des Endlichen das Ewige und Unendliche voraus, so wie umgekehrt das Wissen des Unendlichen das Endliche, d. i., das geoffenbarte oder wirkliche Leben des Göttlichen voraussetzt, weil das Göttliche für das Wissen als solches stets nur ein Objektives, also in der Besonderheit seines Wesens Dargestelltes seyn kann. Das Wissen hat demnach die zwei Richtungen vom Göttlichen zum Endlichen oder Irdischen, und vom Endlichen zum Göttlichen; diese sind folglich auch die Bewegungen der Philosophie. — Das Endliche ist nicht an sich real, sondern nur als Darstellung des Unendlichen, denn es ist die Realisirung (Wirklichkeit) des Unendlichen.

14. Die Philosophie bewegt sich daher in zwei Sphären, in der Sphäre des Gegensatzes oder der Vielheit (bei den Alten τὰ πολλά) und in der Sphäre der Einheit (τὸ ἕν). Jene ist die Sphäre des Wirklichen oder Irdischen, diese die des Göttlichen. Die Wege der Philosophie sind folglich ebenfalls zwiefach: das Herabsteigen vom Ewigen, als dem Urgrunde alles Seyns, zum Zeitlichen oder Endlichen, und das Aufsteigen vom Endlichen zum Unendlichen und Heiligen; jenes ist die synthetische oder progressive, dieses die analytische oder regressive Methode. Die Philosophie soll nun alle Sphären des Irdischen und Göttlichen umfassen, welche Gegenstand des Wissens, der Schönheit, der Tugend und der Religion sind; folglich wird sie in ihrer idealen (durch das Wissen gesetzten) Nachbildung des unendlichen Lebens, das durch das Irdische im Gegensatze und durch das Göttliche in der Einheit erscheint, auch beide Methoden so verbinden, dafs sie in der Sphäre des Irdischen den synthetischen, und in der Sphäre des Göttlichen den analytischen Weg geht. In der ersten Sphäre ist die Philosophie poetisch: das unendliche Leben für das Wissen und durch das Wissen nachbildend; in der analytischen Sphäre ist sie eigentlich philosophisch: das Irdische in den unendlichen Geist, das Princip alles Lebens, auflösend, das Seyn also in sich selbst (in Wissen und Idee) verwandelnd; und in dieser Sphäre geht sie in die Religion über. Die

Philosophie wiederholt also in sich selbst die Elemente des höchsten Lebens, der Religion; denn sie ist Poesie, Philosophie und Religion zugleich; Philosophie aber ist sie im Besonderen, weil sie das endliche, wie das unendliche und verklärte Leben für das Wissen und durch das Wissen setzt, also das Wissen in ihr vorwaltet. Religion nehmlich ist die Einheit der Poesie und Philosophie, des realen und idealen Lebens; Poesie und Philosophie sind die Elemente der Religion, jene das reale: das unendliche Leben im Endlichen, auf wirkliche, sinnbildliche Weise darstellend, Philosophie das ideale: das universelle Leben geistig auffassend und in der Erkenntnifs des Irdischen und Göttlichen wohnend. Als Glieder der Religion, der Ureinheit alles Lebens, tragen Poesie und Philosophie die Einheit, als den Geist ihres Lebens, in sich, wiederhohlen also, eine jede in ihrer Sphäre, die Elemente der Religion. Also ist die Philosophie in sich selbst wieder Poesie, Philosophie und Religion.

15. Die Philosophie, die vom Seyn, also vom Realen ausgeht und dieses zum Ersten macht, ist Realismus, die Philosophie hingegen, die vom Geist anhebt, also vom Idealen, und dieses als das unbedingte, alles bestimmende Princip setzt, Idealismus. Alles Seyn aber stammt aus Einem und strebt als Geist in

dieses Eine zurück, weil sonst das Seyn der Dinge und ihr Streben nicht Eins wären, sondern sich gegenseitig vernichteten. Erst das Streben (die Seele) macht ja das Seyn zu einem wirklichen, bestimmten und lebendigen, und umgekehrt wird durch das Seyn das Streben ein reales. Das Leben aller Dinge beruht folglich auf der Wechselbestimmung des Realen und Idealen, des Seyns und der Kraft oder des Strebens. Ein Reales kann demnach ohne ein Ideales nicht gedacht werden, weil das Reale an sich ein bloſses Seyn, ohne alle Bestimmung, also ohne Wirklichkeit ist (wirklich wird das Seyn erst dadurch, das es sich als solches beweiſst, daſs es sich also äuſsert und in Darstellung seiner selbst übergeht, alles Uebergehen aber ist ein Streben und sich Bewegen); eben so wenig ist ein Ideales ohne Reales denkbar, denn das bloſs Ideale wäre ein bloſses Streben oder sich Bewegen ohne alle Bestimmung, also ohne Wirklichkeit, weil alles Streben als wirkliches ein bestimmtes ist, von einem Realen ausgehend und auf ein Reales sich hinrichtend. Ein Seyn an sich ist also eben so undenkbar, als ein Stresen an sich. Folglich können beide weder getrennt, noch das eine zum Principe des andern gemacht werden, denn alles Leben beruht auf der Wechselbestimmung beider. Die Philosophie ist demnach als bloſser Realismus so einseitig und unwahr, wie als bloſser Idealismus. Sie ist vielmehr das Leben beider, zuerst in

ihrem Gegensatze, als Philosophie des Realen, d. i., der Natur, und des Idealen, d. i., des Geistes, und dann in ihrer reinen Einheit, als Philosophie der Religion. Hier verklärt sich die realistische und idealistische Betrachtungsweise der Dinge zur unmittelbarsten, unbedingtesten Einheit, in welcher weder das Reale als solches, noch das Ideale als solches herrscht, sondern das eine zugleich das andere ist, beide folglich schlechthin und unbedingt Eins sind.

II. Ontologie.

16. Die Wurzel aller Dinge ist das Seyn, die Wurzel aller Begriffe der Begriff der Wahrheit. Darum sind beide schlechthin einfach und von keinem Höheren abzuleiten; denn das, wovon das Seyn und die Wahrheit abgeleitet werden sollten, müfste selbst wieder ein Seyn und Wahrheit seyn, sonst wäre es ein Unding. Das Seyn ist folglich das Selbstständige und Ursprüngliche, dem der einzige Begriff der Wahrheit zukömmt; denn die Wahrheit ist selbst der einfachste und ursprünglichste aller Begriffe, da sie so wenig durch das Begreifen und Vorstellen vermittelt ist, dafs sie vielmehr dem Verstande unmittelbar sich aufdringt. Eben diefs ist

auch der Charakter des Seyns, dafs es ist, weil es ist, also unmittelbar und unbedingt. Beide also, das Seyn und die Wahrheit, sind schlechthin einfach, unbedingt und ihrem Wesen nach so Eins, dafs das eine unmittelbar auch das andere ist; denn was ist, ist wahr, und was wahr ist, ist. Das Seyn ist das Wesen, die Wahrheit der Begriff, und beide sind, an sich und ursprünglich betrachtet, Eins. Denn das Wesen des Seyns ist, dafs es einfach und unmittelbar ist, dieses aber ist eben sein Begriff. Das Seyn wird also nur durch sein eigenes Wesen begriffen, denn es kann nichts über oder aufser dem Seyn gedacht werden, wodurch es begriffen werden könnte; folglich ist der Begriff des Seyns das Seyn selbst, und das Seyn sein eigener Begriff.

17. Das Seyn ist die Wurzel aller Dinge und alles Lebens. Die Philosophie mufs also vom Seyn beginnen, wenn sie das Leben der Dinge an der Wurzel erfassen will. Sie darf aber das Seyn nicht auf dogmatische Weise als ein Seyn an sich oder ein schlechthin äufseres setzen; denn dadurch würde sie sich selbst aufser das Seyn, d. h., als ein Nichtseyn, ein Unding setzen. Sie ist vielmehr selbst nur durch das Seyn und in dem Seyn, also nimmt sie das Seyn nicht als ein äufseres oder einen blofsen Gedanken auf, sondern findet es unmittelbar in sich selbst; denn so wie alles Leben, so sind auch die Ideen des Philosophen durch das Seyn und

die Wahrheit gesetzt. Darum kann auch der Philosoph das Seyn, die Wurzel aller Dinge, weder ableiten, noch erklären, weil beides ein Höheres voraussetzte, das selbst nur ein Höheres wäre, insofern es ist, die Erklärung also immer auf dasselbige, auf das Seyn selbst zurückkommen würde. Folglich ist auch der philosophische Begriff des Seyns nur durch das Seyn und selbst ein Seyn, d. h., gleich dem Seyn.

18. Das Seyn ist die Wahrheit alles Lebens, sowohl des realen, als des idealen; denn in seiner Reinheit gedacht, d. i., der Wahrheit gemäfs oder im philosophischen Sinne, ist das Seyn das sich selbst Setzende und Begreifende, weil sein Begriff Eins ist mit seinem Wesen; es ist Seyn eben so wohl, insofern es ein Gesetztes, als insofern es ein sich Setzendes ist, denn das Setzende ist selbst wieder ein Seyn. Nur der reflektirende Verstand trennt beide, so dafs er das Seyn, als gesetztes und ruhendes, als ein Reales, das Seyn aber, als setzendes und thätiges, als ein Ideales auffafst, das Seyn also auf unphilosophische Weise von sich selbst trennt, indem er das ruhende Seyn das Seyn selbst, das thätige Seyn aber dem Seyn als entgegengesetzt sich denkt und es Bewegung nennt. Das reine Seyn ist vielmehr das schlechthin Einfache, Erste und Ursprüngliche in Allem, also die Quelle sowohl des Realen, als des Idealen, und beides selbst

auf ungetrennte Weise. So wie nun alle Bewegung und Thätigkeit selbst ein Seyn ist, so ist auch die Thätigkeit des Geistes, das Wissen und Denken, ein Seyn. Folglich ist Seyn und Denken Eins. Das Denken wird hier betrachtet als das reine und unbedingte, nicht als das einem Andern entgegengesetzte (das relative Denken), oder das von einem Objekte zum andern übergehende, sondern das in sich selbst lebende und sein eigenes, inneres Wesen ergründende. Was demnach der Philosoph wahrhaft denkt, das ist, weil das Denken gleich ist dem Seyn. Der Philosoph findet daher das Seyn, die Wurzel alles Lebens, in seinem Denken, und sein Denken ist dadurch, dafs es Eins ist mit dem (reinen) Seyn, unmittelbar real. Die Realität und Gewifsheit des philosophischen Denkens ist folglich eine schlechthin innere, durch sich selbst gesetzte. Mit dem (philosophischen oder reinen) Denken ist dadurch, weil es dem Seyn gleich ist, auch die Möglichkeit der Philosophie gesetzt; denn wären Ideales (Wissen) und Reales (Seyn) an sich so getrennt, wie sie der Verstand scheidet, so wäre alle Philosophie schlechthin unmöglich, weil das Seyn, als ein vom Wissen getrenntes, sich nicht in das Wissen verwandeln könnte, ohne sich selbst aufzuheben, da es doch im Wissen noch bestehen soll. Wissen ist also nur dadurch möglich, dafs das Wissende (Subjektive oder Ideale) und das Gewufste (Objektive oder Reale)

ursprünglich Eins sind; denn aufserdem könnten sie sich in der Erkenntnifs nicht durchdringen und Eins werden. Dafs sie aber Eins sind, zeigt der Begriff des reinen Seyns, der an der Spitze der Philosophie steht, und beweifst die Philosophie dadurch, dafs sie die Einheit des Realen und Idealen als eine das Ganze, wie das Einzelne durchdringende (also organische oder systematische) Einheit darstellt.

19. Die Philosophie beschreibt gleich dem göttlichen Leben, dessen ideales Nachbild sie ist, einen Kreislauf. Sie geht nehmlich von der Einheit des Realen und Idealen aus, erforscht und entwickelt die Elemente dieser Einheit, erkennt in den Elementen den Geist der Einheit, und wird dadurch auf die Einheit selbst wieder zurückgeführt. Die Einheit des Realen und Idealen aber, die sich dem philosophischen Denken als das unmittelbare, unbedingte Seyn alles Lebens darstellt, ist, da ihre Elemente noch nicht für sich hervorgetreten sind, eine unentwickelte, in sich selbst verhüllte; erst durch das Erforschen der besonderen Elemente gelangt das Denken zur lebendigen, alle Sphären des Seyns durchdringenden Erkenntnifs; und durch diese Erkenntnifs aller in der Ureinheit noch nicht entfalteten Elemente wird die Einheit selbst zur sich selbst erkennenden und lebendig schauenden Einheit, d. i., zur Allheit.

20. Das Seyn in seiner Unterscheidung ist entweder reines, ursprüngliches und ungetrenntes Seyn, das sich in Beziehung auf die besonderen Arten seines Wesens als allgemeines darstellt, d. i., Urseyn, ursprüngliche Einheit; oder es ist besonderes, hervorgetretenes und geoffenbartes Seyn, das als indiduelles und verschiedenes, d. i., als Vielheit erscheint; oder 3) Einheit des allgemeinen, ursprünglichen und des besonderen, verschiedenen und individualisirten Seyns, d. i., Allheit. In diesen drei Sphären erfüllt sich der Umfang alles Seyns, und weil das Seyn die Wurzel alles Lebens ist, so sind sie die drei Formen und Arten alles Lebens. Das Allgemeine und Besondere sind an sich, d. i., im Seyn selbst, Eins; also ist alle Verschiedenheit oder Vielheit des Lebens nur besondere Abbildung des ursprünglichen Lebens, und der Gegensatz des Lebens ist kein innerer, wesentlicher, sondern ein äuſserer oder gebildeter. Wegen dieser inneren Einheit des allgemeinen und besonderen Seyns setzen sie sich auch wechselseitig voraus. Denn das ursprüngliche, allgemeine Seyn kann nur durch die Besonderheiten seines Wesens, also durch die Vielheit erkannt werden; umgekehrt ist das Besondere nur durch das Allgemeine zu begreifen, weil das Besondere nur dadurch Besonderes ist, daſs es ein Glied des allgemeinen ist, folglich setzt es das Allgemeine und Ursprüngliche als seinen Grund voraus. Das Seyn ver-

klärt sich aber zuletzt in der reinen Einheit, in welcher Allgemeines und Besonderes in unbedingte Einheit übergehen. Die erste Einheit alles Lebens ist darum eine unentwickelte, in sich selbst verhüllte; denn sie faſst noch die unendlichen Besonderheiten ihres Wesens in sich, die aus ihrem mütterlichen Schoſse erst hervortreten sollen; die zweite Form des Lebens ist die Vielheit oder der Gegensatz; die dritte die Allheit (Einheit der Vielheit und Einheit), und die letzte Form, die des verklärten Lebens, ist die reine Einheit.

21. Das allgemeine und ursprüngliche Seyn, d. i., das Urseyn kann nicht bestimmt und erklärt werden durch irgend ein besonderes und bestimmtes Seyn, da dieses erst aus ihm hervortritt, sondern es ist in Beziehung auf das besondere Seyn ein schlechthin allgemeines und unbestimmtes, für sich selbst aber das schlechthin reine Seyn, in welchem noch keine Verschiedenheit, kein Gegensatz denkbar sind, d. i., das Seyn selbst, im philosophischen Sinne gefaſst. Da ferner alle Besonderheit des Seyns erst aus ihm sich entwickelt, so geht es auch allem individuellen Seyn voran. Die Entwickelung der besonderen Dinge aber ist das Zeitliche ihres Lebens, also ist das Urseyn oder das reine Seyn vor aller Zeitlichkeit, d. h., es ist ewig. Auch ist jedes besondere Ding als solches ein bestimmtes, folglich seinem Seyn nach be-

gränztes, von den anderen getrenntes; die Begränzung der Dinge ihrem (äuſseren) Seyn nach ist der Raum; also entsteht auch der Raum erst mit dem Hervortreten des Besonderen aus dem Urseyn, und das Urseyn selbst ist raumlos, d. i., unbegränzt. Ueberhaupt entsteht erst mit der Besonderheit das Setzen des Besonderen, d. i., die Zahl. Also ist das Urseyn auch zahllos, d. i., unendlich. So kann das Urseyn, als aller Bestimmtheit vorhergehend, eigentlich aber alle Bestimmtheit auf gleiche, noch ungetheilte Weise in sich fassend, nur negativ und relativ bestimmt werden als Ewiges, Unbegränztes und Unendliches.

22. Mit der Besonderheit ist zugleich das Leben gesetzt; denn die Besonderheit entwickelt sich aus dem Urseyn, zur Individualität sich bildend, Entwickelung und Bildung aber ist Leben. So wie demnach das Besondere seinen Grund im Ursprünglichen, Allgemeinen hat, so ist auch das besondere Leben in dem ursprünglichen und ewigen gegründet; so wie ferner das besondere Seyn an sich Eins ist mit dem Urseyn durch das Seyn selbst, so ist auch das besondere Leben Eins mit dem ewigen. Das Ewige ist folglich als Urseyn das Urleben der Dinge. Das besondere Seyn ist Darstellung des ursprünglichen und reinen Seyns; also ist auch das besondere Leben Nachbild und Gleich-

nifs des ewigen und reinen Lebens. Alle Dinge leben sonach, bevor sie in den Gegensatz des Zeitlichen und Besonderen treten, in dem Ewigen, dessen entwickelte Offenbarung sie sind, und alles Leben ist als ein Bild des ursprünglichen in seiner Aeufserung und Thätigkeit ein sich Bilden nach dem Ewigen, folglich ein Zurückstreben in das Ewige.

23. Das Ewige kann nur gedacht werden als das reine, durch keinen Gegensatz getrübte, durch keine Verschiedenheit entzweite Urseyn aller Dinge, folglich als die ursprüngliche Eintracht, in welcher alle Dinge, ohne eigentliche Dinge, d. i., Besonderheiten und Endlichkeiten zu seyn, noch auf ungetheilte Weise mit und in einander leben. Die Eintracht des Entgegengesetzten und die vollkommene Wechseldurchdringung der verschiedenen Elemente, als die Versöhnung ihres Streites, ist nun das Ziel aller Bildung. Darum ist das Ewige, als die Ureinheit, nicht nur der Urgrund, sondern auch das Ziel oder das Musterbild alles Lebens und dasjenige, worein sich die Dinge wieder auflösen. Denn ist die Eintracht der Bildung erreicht, so ist auch der Entzweck des Lebens, sich dem Ewigen ähnlich zu beweisen, erfüllt, und die Eintracht des irdischen Lebens, die ein Nachbild des ewigen ist, versinkt in das Urbild.

24. Das Seyn in seiner Ursprünglichkeit, nicht in seinem irdischen und zeitlichen Gegensatze zum Idealen gedacht, ist das Denken selbst; denn das Seyn ist das schlechthin Einfache und Einzige; wäre also das Denken aufser ihm, so wäre das Denken ein Nichtseyn, ein Unding, und wäre das Seyn selbst ein vom Denken Verschiedenes, so hätte es einen Gegensatz, also ein Nichtseyn aufser sich, der, wenn er bestehen sollte, das Seyn selbst aufheben würde. Das Seyn nehmlich wäre das Seyn, das ihm Entgegengesetzte (das Denken) wäre auch ein Seyn (wenn das Denken nehmlich neben dem Seyn als eine Besonderheit bestehen soll); folglich wäre das Seyn nicht mehr ein einfaches, sondern ein sich selbst entgegengesetztes (denn auch das Bestehen ist ein Seyn) d. h., ein Nichtseyn. Sollten nun beide bestehen, so wäre das Seyn zugleich ein Seyn und zugleich ein Nichtseyn (weil das Bestehen des Denkens, als eines Nichtseyns, selbst wieder ein Seyn ist). Das Seyn würde also sich selbst aufheben, da es ein Seyn und zugleich ein Nichtseyn wäre. Aus der Einheit des Seyns und des Denkens, des Realen und Idealen, im ursprünglichen Seyn folgt, dafs das Urseyn zugleich das Urdenken, die Urrealität also die Uridealität ist. Also nicht blofs die Dinge, sondern auch alles Denken ist aus dem Ewigen hervorgetreten und Gleichnifs des Ewigen. Das Ewige ist sonach nicht nur das Urbild der realen,

sondern auch der idealen Welt, d. h., das Ewige ist die Ideenwelt. Denn in der Idee stellt sich eben die ursprüngliche Einheit des Seyns und Denkens als geistiges Leben dar; die Ideen sind also selbst das Ewige, d. i., das reine Seyn oder die ursprünglichen, lebendigen Begriffe der Dinge. Das Wissen nun ist die Einssetzung des Idealen und Realen, das Erkennen des Unendlichen im Endlichen und des Endlichen im Unendlichen; also ist das (philosophische oder eigentliche) Wissen ein Erkennen des Lebens in der Idee, nicht in der Getrenntheit des Idealen und Realen, folglich weder bloſses Begreifen (Auffassen des Allgemeinen), noch bloſses Wahrnehmen (Schauen des Besonderen), sondern die unbedingte Einheit des Begreifens und Wahrnehmens, also das Erkennen des unbedingten und reinen Wesens der Dinge. — Nur der Verstand, der auf das bloſs zeitliche und getrennte Seyn der Dinge reflektirt, kann das Urseyn, als das Princip, aus dem er die Bestimmtheit des besonderen Seyns ableitet, für ein bloſs unbestimmtes, verwirrtes und ungeordnetes, für ein Chaos halten; der philosophische Geist dagegen, der nicht der Erscheinung der Dinge nachgeht, sondern ihr ursprüngliches Wesen erforscht, das Urseyn folglich als reines und ursprüngliches Leben denkt, faſst es als die reine und vollkommene Welt auf, gegen welche das Endliche und Irdische nur ein getrübtes und beschränktes Daseyn hat; und

die Phantasie schaut das Urseyn oder die Ideenwelt als reine Lichtwelt (Empyreum) an.

25. Das reine und unbedingte Seyn ist das Seyn selbst oder das Ewige, das kein Seyn aufser sich hat, weil dieses selbst wieder ein Seyn wäre, also eins mit dem Urseyn. Folglich ist das reine Seyn unbedingte Einheit seiner selbst, und das Unbedingte in Allem ist die Einheit, das Seyn. Weil nun kein Seyn aufser dem Seyn denkbar ist, so ist alles Seyn Ein Seyn, d. h., ewig. Denn das Seyn ist als Seyn unveränderlich, weil es unbedingte Einheit seiner selbst ist. Folglich entsteht kein Seyn und kein Seyn geht unter; das Entstehen eines Seyns wäre Entwickelung des Seyns aus dem Seyn, wodurch die Einheit des Seyns aufgehoben würde; eben so wäre das Vergehen ein Verschwinden des Seyns nach dem Seyn, da doch nach und aufser dem Seyn nichts denkbar ist; denn selbst das Nichts müfste, um nach dem Seyn bestehen zu können, ein Seyn, also ein sich selbst Auflösendes (seine Negation in Position Verwandelndes) seyn. Alles Seyn also ist als Seyn ewig, d. h., ungebohren und unwandelbar. Nun ist aber das Seyn selbst als Einheit dadurch bedingt, dafs es sich als wirkliches Seyn oder als wirkliche Einheit beweifst, also dafs es Einheit einer Vielheit oder Verschiedenheit ist; folglich mufs das Seyn ein Verschiedenes

werden, um sich als wirkliches beweisen zu können. Die Verschiedenheit des Seyns hebt aber die Einheit, d. i., das innere und wahre Wesen des Seyns auf. Die Forderung also ist, dafs das Seyn ein verschiedenes sei, ohne ein verschiedenes zu seyn, d. h., dafs es ein verschiedenes sei, ohne sein Wesen dadurch aufzuheben, dafs es also Einheit bleibe, dem Wesen nach, aber Verschiedenheit sei, ohne es dem Wesen nach zu seyn, d. h., nicht dem Wesen nach, sondern in einer anderen Beziehung, und zwar in der dem Wesen entgegengesetzten. Dem inneren Wesen entgegengesetzt ist nun die Aeufserung des inneren Wesens, d. h., die Form. Also ist alles Seyn dem Wesen nach Einheit: es giebt nur Ein ungetheiltes, selbstständiges Seyn (Substantia); der Form aber nach ist das Seyn ein verschiedenes: es giebt unendliche Formen oder Arten (modi, Modifikationen) des Einen, an sich untheilbaren Seyns.

26. Das Besondere und Verschiedene ist folglich an sich nicht dem Wesen des Seyns, d. i., der Einheit entgegengesetzt, sondern Eins mit dem Seyn selbst, weil aufser dem Seyn nichts gedacht werden kann und alles Ein Seyn ist. Darum ist alles Besondere (Endliche) an sich Eins mit dem Seyn an sich (dem Unendlichen), das Zeitliche Eins mit dem Ewigen: das Ewige und Unendliche ist im Zeitlichen und Endlichen, das Zeitli-

che und Endliche im Ewigen und Unendlichen. Wird nun das Ewige ein verschiedenes von sich selbst, so wird es ein Zeitliches, das Unendliche ein Endliches. Das Werden, oder Sich Verwandeln des Seyns ist ein Hervorgehen aus sich selbst, d. i., ein Entstehen; alles Entstehen also ist ein Werden des Zeitlichen und Endlichen. Das Endliche und Zeitliche ist aber Eins mit dem Unendlichen und Ewigen, weil in beiden das Eine Seyn ist, also wird das Seyn durch das Werden nicht ein an sich von sich selbst verschiedenes (wodurch es nehmlich sich selbst aufheben würde), d. i., ein als Seyn verschiedenes, sondern nur als Verschiedenheit verschiedenes, d. i., ein formell verschiedenes. Das Seyn geht also nicht aus sich selbst heraus, wenn es ein Anderes und Besonderes wird, denn das Anders- oder Besondersseyn ist selbst wieder ein Seyn, sondern das Eine, ewige und unveränderliche Seyn (die Substanz alles Lebens, des realen wie des idealen) stellt sich selbst im Besondern und Endlichen dar, um die Fülle seines Wesens aufzuschliefsen und zu offenbaren. Das Verschwinden des Besondern ist das Untergehen; weil nun kein Seyn nach dem Seyn denkbar ist, so ist das Untergehen des besondern Seyns nur das sich Auflösen oder Zurückgehen in das allgemeine, ursprüngliche Seyn.

27. In dem Sinne also, dafs das Werdende ein an sich und dem Seyn nach verschiedenes sei von dem, aus welchem es hervorgeht, und dafs das Untergehende ein seinem Seyn nach verschiedenes sei, ist ein Entstehen und Vergehen des Seyns undenkbar und sich selbst widersprechend. Denn wäre das Entstandne ein schlechthin neues, von seinem Principe verschiedenes Seyn, so würde das Seyn aus dem von ihm Verschiedenen, d. h., aus dem Nichtseyn oder dem Nichts gebohren, das Nichts ist aber Nichts, kann folglich auch weder Princip, noch etwas anderes seyn; ferner ist das Princip nur dadurch Princip eines Dinges, dafs es den Grund desselben enthält, also dasselbe Seyn in der Möglichkeit in sich trägt, das sich durch das Entstandne als wirklich darstellt, d. h., dafs es dem Wesen nach Eins ist mit seinem Erzeugnisse. Also sind Princip und Erzeugnifs, Urbild und Nachbild, Urseyn und besonderes oder endliches Seyn nicht dem Wesen und Seyn nach, sondern blofs dadurch verschieden, dafs das urbildliche Seyn in die Darstellung seiner selbst übergeht, die Darstellung aber als Dargestelltes oder Bild ein der Form (der Aeufserlichkeit) nach verschiedenes ist vom Darstellenden oder dem Ideale der Darstellung. Die Entstehung der Welt und des Endlichen hat folglich den Sinn, dafs das Endliche nicht als ein neues Seyn, sondern als Nachbild

und Darstellung aus dem Urseyn, dem Ewigen und Unendlichen, hervorgetreten ist; das nachgebildete Seyn ist nun als Seyn Eins mit dem Urseyn oder dem Ewigen, also ist auch die endliche, sichtbare Welt Eins mit der ewigen und unendlichen, d. h., sie ist selbst dem Seyn nach oder an sich ewig und unendlich, lebt im Ewigen und Unendlichen, so wie umgekehrt das Ewige und Unendliche in ihr lebt. — Das Zeitliche und Endliche der weltlichen Dinge ist also an sich Eins mit dem Ewigen und Unendlichen, denn alle leben in Einem ewigen und unendlichen Seyn; nur in sofern es als Endliches und Besonderes gedacht wird, ohne Beziehung auf das Ewige und Unendliche, dessen besondere Darstellung es ist, erscheint es als ein dem Ewigen und Unendlichen Entgegengesetztes. Die Welt ist ewig und zeitlich, d. h., ungebohren und entstanden zugleich; jenes dem Seyn und Wesen (der Idee), dieses der Form (der Wirklichkeit) nach. Eben so ist das Vergehen der weltlichen Dinge ein Vergehen und ein Nichtvergehen; jenes der Form nach, die im unveränderlichen Seyn stets wechselt, dieses dem Wesen nach, weil das Seyn weder entstehen, noch untergehen kann Denn es giebt nichts aufser dem Seyn; was aufser dem Seyn ist, wäre eben das ihm Entgegengesetzte, das Nichtseyn, das Nichts, das aber selbst wieder, um als etwas aufser dem Seyn bestehendes seyn zu können, seyn, folglich sein Nichtseyn, d. h., sich

selbst aufheben müfste. Also widerspricht sich das Nichts selbst. Die Welt, als Inbegriff der zeitlichen und endlichen Dinge, kann demnach eben so wenig aus dem Nichts entstanden seyn, als in das Nichts sich auflösen, weil das, woraus sie entstanden und das, worein sie sich auflösen sollte, ein Seyn seyn müfste. Sie kann folglich dem Seyn, d. h., ihrem reinen Wesen oder ihrer Idee nach, weder entstehen, noch vergehen; nur ihre Formen wechseln, d. h., entstehen und vergehen. Entstehen und Vergehen beziehen sich demnach allein auf das formelle oder äufsere Leben der Dinge, in welchem das innere, ursprüngliche und reine Leben wiederscheint. Darum ist das Endliche und Zeitliche an sich gedacht ein nichtiges, nur scheinbares; denn an sich und für sich kann nur das Selbstständige, also das Ewige und Unendliche gedacht werden; aber als Darstellung und Offenbarung des Ewigen und Unendlichen gedacht, d. h., als Eins gesetzt mit dem Ewigen und Unendlichen, oder seinem reinen Wesen nach aufgefafst, ist es selbst die Realität (Wirklichkeit) des Ewigen und Unendlichen.

28. Das besondere Seyn ist Eins mit dem Seyn selbst, d. h., dem Ursprünglichen und Ewigen; in den Besonderheiten stellt sich die Fülle des Seyns dar oder die Vielheit des an sich Einigen Seyns, also ist die Vielheit an sich Eins mit der Einheit. Die

Vielheit ist folglich nur durch die Einheit (die Zusammenfassung des Mannichfaltigen) Vielheit, so wie die Einheit nur durch die Vielheit (die dargestellte Fülle ihrer selbst) lebendige, wirkliche und erkennbare Einheit ist; denn ohne die Vielheit wäre sie bloſser Begriff, ohne die Offenbarung ein ewig verborgenes, unerkennbares Wesen. Einheit und Vielheit (Unendlichkeit und Endlichkeit) bedingen sich sonach wechselseitig, weil sie beide in ihrem reinen Seyn gedacht Ein unzertrennliches Seyn sind. Das reine Seyn ist Eins mit der Idee, also ist auch die Idee, d. h., das ursprüngliche, reine Wissen Eintracht der Einheit (des Unendlichen) und der Vielheit (des Endlichen). Und so wie das reine Leben der Dinge sich dadurch auflöst, daſs seine Elemente, ein jedes für sich, gesetzt werden, die Einheit also gedacht wird ohne Vielheit (ohne innere oder äuſsere Fülle), d. h., als leere, bloſs formelle Einheit, und eben so die Vielheit ohne Einheit, also als ein zerstreutes und blindes Wesen: so auch entsteht die Krankheit alles Wissens aus der Trennung der allgemeinen und besondern Erkenntniſsweise, von denen sie jene die Vernunfterkenntniſs (a priori), diese die Erfahrungserkenntniſs (a posteriori) nennen, da doch beide nie als getrennt gedacht werden können. Denn die Vernunfterkenntniſs ist ohne Erfahrungserkenntniſs leer und bloſs formell, umgekehrt ist die Erfahrungserkenntniſs ohne Vernunfterkennt-

nifs blind und als Zerstreuung sich aufhebend, weil das wahrhafte, selbstständige Seyn Einheit ist. Das wahre Wesen und Erkennen ist darum, so wie das wahre Seyn der Dinge, harmonisches Wechselleben des Allgemeinen (des Unendlichen oder der Einheit) und des Besonderen (des Endlichen oder der Vielheit): ewige Trennung (Zorn und Feindschaft) und ewige Harmonie (Liebe), beide in Einer Ungetheiltheit. Alle Entgegensetzung ist Unterordnung, darum selbst Princip der Liebe und Sympathie: das Höhere und Niedere scheiden sich, um sich wieder zu finden.

29. Das reine, ursprüngliche Seyn beweifst sich als wirkliches und lebendiges Seyn durch die Darstellung seiner selbst in der Besonderheit, d. i., durch das scheinbare Herausgehen aus sich selbst. Das Dargestellte ist der Form nach von seinem Princip und Urbilde verschieden; denn das, wodurch sich das Seyn darstellt, ist nothwendig ein anderes, als das Seyn selbst, sonst wäre jenes nicht Darstellung des Seyns, sondern das Seyn selbst. Aber die Verschiedenheit des besondern Seyns vom allgemeinen gründet sich blofs auf die Form, die Aeufserung, also ist das besondere Seyn dem Seyn nach, d. h., an sich und wesentlich, Eins mit dem allgemeinen. Das Seyn geht demnach scheinbar aus sich heraus, um ein anderes zu werden, und kehrt scheinbar in

sich selbst wieder zurück, weil das besondere Seyn selbst nur im allgemeinen lebt und Eins mit ihm ist. Das Seyn demnach als inneres Leben gedacht ist ewige Ruhe, als äufseres, formelles Leben ewige Bewegung, beide aber sind an sich Eins, weil das Seyn an sich weder inneres, noch äufseres Leben ist, sondern die Einheit und Ungetheiltheit des Lebens selbst, gleichwie das reine Seyn an sich weder ewiges, noch zeitliches, weder unendliches, noch endliches ist, sondern nichts als lauteres Seyn, ohne Unterscheidung und Gegensatz. Erst dadurch, dafs das Leben in der Besonderheit, das Wirkliche oder Endliche also für sich gesetzt wird, tritt die Unterscheidung des Unendlichen und Endlichen ein; denn das reine Leben wird dann im Gegensatze zum Endlichen Unendliches, zum Zeitlichen Ewiges.

30. Das Seyn sich darstellend, kann sich nur aus eigener Kraft darstellen, denn aufser dem Seyn ist nichts denkbar. Das wirkliche Leben des Seyns beruht daher auf dem Darstellungs - oder Offenbarungstriebe des Seys. Das Seyn stellt aber im besondern Seyn sich selbst dar, weil das besondre Seyn selbst wieder Seyn ist; die Beziehung des Besondern auf das Allgemeine ist Erkenntnifs des Besondern im Allgemeinen; also bezieht sich das besondere Seyn auf das allgemeine, insofern es sich im

allgemeinen erkennt, d. h., die Besonderheit als Besonderheit der Allgemeinheit setzt. Diese Beziehung des besondern Seyns auf das allgemeine ist eine Beziehung des Seyns auf sich selbst, d. h., eine Sich-selbst-Beziehung auf das reine Seyn, also, wenn die Beziehung des Besondern auf das Allgemeine Erkenntniſs ist, eine Selbsterkenntniſs des Seyns. Folglich ist mit dem Offenbarungstriebe des Seyns zugleich Erkenntniſstrieb gesetzt. Der Offenbarungstrieb ist das scheinbare Sich-selbst-Fliehen des Seyns, das Auſser-sich-Streben (Centrifugalität), oder die Ausdehnung des ursprünglichen Lebens (Expansion); der Erkenntniſstrieb das In-sich-selbst Zurückstreben (Centripetalität), die Zusammenziehung des ursprünglichen Lebens (Contraction); beide aber sind die Kräfte Eines Lebens, also selbst Ein Leben, das nur in der Sphäre der für sich gesetzten Endlichkeit als expansiv oder contractiv erscheint. Das reine Seyn oder Leben, die Einheit, schaut sich an (setzt sich auf reine, ursprüngliche Weise), um sich als Einheit zu erkennen, und wird dadurch zum Angeschauten, d. h., zum Bilde ihres eigenen Wesens; das Bild ist nun ein Gleichniſs ihres reinen, urbildlichen Lebens, folglich an sich Eins mit diesem; das Reale oder Objektive also, das der Einheit in ihrer Selbstanschauung entsteht, bezieht sie auf sich selbst, d. h., sie erkennt im Nachbilde die Besonderheit ihres Wesens als solche, und kehrt in sich selbst

in ihre allgemeine, reine Wesenheit wieder zurück, in Erkenntnifs oder Idealität sich verwandelnd.

31. Durch das Hervortreten des reinen Seyns in die Besonderheit, oder das Uebergehen des Wesens in die Form (sein Bild) ist alles Entstehen bedingt. Die Einheit geht in ein anderes über, heifst, die Einheit wird Zweiheit; also ist das Gesetz alles Entstehens die Zweiheit (der Dualismus), der Ausdruck des Werdens, des Strebens, des Unvollendeten. Das Besondere aber ist, als vollendetes Erzeugnifs, ein Bild des Allgemeinen; folglich müssen sich die Urkräfte des reinen Seyns in jedem ihrer Produkte darstellen, d. h., das Produkt ist die Darstellung des Offenbarungs- und Erkenntnifstriebes, der Expansiv- und Contractivkraft des Seyns, folglich das Seyn als solches oder die Einheit beider. Das Produkt ist demnach die Harmonie der Zweiheit, d. h., die Dreiheit, die Dreiheit folglich der Ausdruck des Gebildeten und Vollendeten (zum endlichen Resultate Gelangten). Die Einheit der Gegenkräfte des Seyns ist aber entweder selbst vollendet, so dafs die Kräfte des Seyns zur vollkommnen Versöhnung ihres entgegengesetzten Strebens und Widerstreites gekommen sind; oder sie ist nur partielle Harmonie, indem die eine Kraft vor der andern die Oberhand behauptet. Jene reinen und vollendeten Produkte des Urseyns sind die Ideen, in denen das Endliche (das Realisir-

te, zum Resultate Gelangte) das Vollendete ist, d. h., zugleich und unmittelbar oder durch sich selbst unendlich, Wirklichkeit (Realität) und Möglichkeit (Idealität) also schlechthin Eins sind. Daher die Ideen weder real (substantiell), noch bloſs ideal (Begriffe) sind, sondern die ursprüngliche Einheit beider, das wahrhafte, reine Leben. Die unvollkommnen Produkte des Seyns, die eigentlich sogenannten endlichen Dinge, sind diejenigen, in denen entweder das reale (sich anschauende, sich offenbarende) oder das ideale (sich erkennende) Seyn vorwaltet, und dadurch die Einheit des reinen Lebens in der Besonderheit und Entgegensetzung des Natürlichen und Geistigen sich darstellt.

32. Das reale, sich offenbarende und darstellende Seyn, in welchem der Offenbarungstrieb (die Expansivkraft) vor dem Erkenntniſstriebe (der Contractivkraft) vorherrscht, ist als Seyn ewig und unendlich, bildet sich also in seiner Besonderheit seine eigene Sphäre oder Welt, in der es waltet; eben so der Erkenntniſstrieb. Der Offenbarungstrieb ist ferner das Princip alles Entstehens, also ist seine Welt die der entstehenden, d. h., natürlichen Dinge: die Natur. Die Erkenntniſs ist das Zurückstreben des besonderen, gebildeten und natürlichen Seyns in das allgemeine oder reine Seyn, also die Sich-selbst-Verklärung des Seyns; ihre Welt ist folglich die sich selbst verklärende,

d. i., **geistige.** So geht das reine Seyn vermöge seiner Urkräfte in den Gegensatz einer natürlichen (äufseren) und geistigen (inneren Welt) über, die aber nur in Beziehung auf das äufsere und erscheinende Leben des Seyns, nicht aber an sich oder dem Seyn nach sich entgegengesetzt sind. Denn beide Welten sind dem Seyn nach Eine Welt; jede ist Darstellung des Urseyns und Nachbild desselben; also trägt jede die Urkräfte des reinen Seyns wiederum in sich, und ist besondere Welt nur dadurch, dafs in der Einheit des realen und idealen Seyns entweder das Reale oder das Ideale vorwaltet. In beiden also herrscht Ein Lebensprincip, das reine Seyn oder Leben selbst; dieses offenbart sich aber in jeder auf besondere Weise durch das Vorwalten der Expansiv - oder Contractivkraft des reinen Lebens. Die Natur ist eben sowohl geistig oder ideal (nach Selbsterkenntnifs oder Verklärung strebend), als der Geist natürlich oder real ist, d. h., sein inneres Wesen darstellend und bildend; folglich sind beide Ein Seyn dem Wesen nach, in ihrer Aeufserung aber so verschieden, dafs das Seyn in der Natur als äufseres vorherrscht, d. i., als eigentlich sogenanntes Seyn, im Geiste aber als inneres, als Erkenntnifs und Tugend.

33. Das Seyn kann nur erkannt werden in der geoffenbarten Fülle seines Wesens; mit der Offenbarung aber tritt das

Seyn selbst auf formelle Weise in die Besonderheit; die zwei ursprünglichen Arten der Besonderheit sind ferner durch die beiden Urkräfte des Seyns, die Expansiv- und Contractivkraft gesetzt; also müssen die Besonderheiten des Seyns nach diesen beiden Darstellungsweisen des Seyns betrachtet werden, wenn das wahre Leben des Seyns zur Erkenntnifs gebracht werden soll. Jede Urkraft des Seyns setzt ihre eigene Welt vermöge der Unendlichkeit, die ihr als einer Kraft des Seyns inwohnt. Die Welt des realen Seyns ist die Natur, die Welt des idealen der Geist. Folglich sind diese beiden Welten die zwei ursprünglichen Sphären alles Lebens, mithin auch die Wissenschaft der Natur und die des Geistes die beiden ursprünglichen, aus der Ontologie sich entwickelnden Elemente der Philosophie.

---

1. *Philosophie der Natur.*

34. Die reinen und unmittelbaren Darstellungen des ursprünglichen Lebens als des Seyns an sich sind diejenigen Offenbarungen, in denen eben so, wie im reinen Seyn selbst, Reales und Ideales schlechthin Eins und harmonisch sind; denn auf der Eintracht

dieser Lebensfactoren beruht die Vollkommenheit jedes Wesens. Als Darstellungen des reinen Seyns aber sind jene Offenbarungen oder Bilder des Ursprünglichen Besonderheiten desselben; denn das Seyn kann sich nur in der Besonderheit seines Wesens darstellen, weil jede Darstellung als solche eine Bestimmtheit und formelle Verschiedenheit setzt. Folglich sind die Bilder des reinen Lebens, die Ideen, als Darstellungen desselben bestimmt und endlich, aber als die ersten und unmittelbarsten Erzeugnisse der Sich-selbst-Offenbarung des Ursprünglichen zugleich unendlich. Denn das reine Seyn kann sich in ihnen als solches nur so darstellen, wie es seinem Wesen nach ist, d. h., in der unbedingten Einheit des Realen und Idealen; folglich sind die Ideen, insofern sie dieses unbedingte und unendliche Wesen des reinen Seyns offenbaren, unbedingt und unendlich, als Formen und Bilder des reinen Lebens aber endlich. Die Ideen sind darum das unendlich-Endliche oder endlich-Unendliche, d. h., das reine Leben (das Unendliche) in seiner Wirklichkeit (Endlichkeit). Das Wissen nun ist ein Erkennen des Unendlichen im Endlichen und des Endlichen im Unendlichen, also sind die Ideen der einzige Gegenstand des Philosophen, und Philosophie ist die Wissenschaft der Ideen. Denn der Philosoph will das Wesen der Dinge erforschen, das Wesen oder das An-sich der Dinge ist aber ihr reines und ursprüng-

liches Leben, das sich in der Idee darstellt; folglich schaut und erforscht der Philosoph alles nur in der Idee, unbekümmert um das Unwesentliche, Veränderliche und Relative der räumlichen und zeitlichen, also im Gegensatz erscheinenden und in der Erfahrung gegebenen Dinge. Ihm schliefst sich eine höhere Erfahrungswelt auf, die Welt der Ideen, in der er alles ursprünglich und harmonisch schaut, was in der Sphäre der blofsen Endlichkeit, die als solche sich selbst widerspricht, folglich dem Philosophen ein Unding ist, getrennt und zerrissen, also atomistisch und fragmentarisch erscheint.

35. Die Ideen sind das geoffenbarte, also in der Vielheit und Endlichkeit entfaltete Leben des reinen Seyns. Das reine Seyn ist ein schlechthin einfaches und die unbedingte Einheit aller Dinge selbst; folglich ist das Wesentliche und der Grund aller Dinge die Einheit oder das Seyn, und jedes Ding ist eine besondere Darstellung des Seyns. Das reine Seyn stellt sich aber als solches nur in den selbst ursprünglichen und reinen Offenbarungen, in den Ideen dar, folglich sind die Ideen die ursprüngliche und erste Sphäre des wirklichen Lebens der Einheit. Die Einheit, als der Geist alles Lebens, ist das alles setzende und in allem wiederkehrende Princip; demnach ist jede Besonderheit des Lebens, jede Offenbarung des reinen Seyns, durch die Einheit oder das Seyn

selbst gesetzt; denn dadurch ist jedes Besondere ein besonderes (individuelles) Wesen, dafs es den Geist des Ganzen und Ursprünglichen in sich trägt. Jede Besonderheit ist also ein Wesen für sich durch die ihm inwohnende Wesenheit alles Lebens, durch die Einheit. Alle Besonderheit aber ist eine aus dem Wesen der Einheit hervorgehende, also in der Einheit selbst gegründete; die Einheit setzt folglich die Besonderheit durch sich selbst, durch ihre eigene Thätigkeit, d. i., durch ihre beiden Kräfte, die Expansiv- und Contractivkraft. Diese sind in der Einheit selbst ungetheilt und ohne Gegensatz, denn erst in der Sich-selbst-Offenbarung oder Aeufserung der Einheit treten sie als besondere, sich entgegenstrebende Kräfte hervor. Also ist auch alle Besonderheit des Lebens nur durch das Hervortreten der einen Kraft vor der andern bedingt. Die in der Besonderheit und Endlichkeit lebenden Dinge sind demnach in ihrer Endlichkeit entweder durch den vorwaltenden Offenbarungstrieb oder den Erkenntnifstrieb der Einheit gesetzt, wesentlich aber oder an sich sind sie von der gleichen Einheit aller Dinge durchdrungen, also in sich selbst wieder unendlich, folglich tragen sie das reine Bild ihres Lebens, ihre Idee in sich selbst, offenbaren sie aber in der Besonderheit dadurch, dafs sie das reine Seyn endlich und bedingt darstellen. Die Idee ist das unmittelbare Erzeugnifs des reinen Seyns, weil sie die

vollendete Harmonie der Lebenskräfte darstellt; und so unendlich die Wechselverhältnisse der Lebenskräfte des Seyns und die Weisen ihrer Harmonie sind, so unendlich sind die Ideen. Das Seyn ist als unbedingte Einheit ein sich selbst Bestimmendes, also müssen auch die Ideen als reine Darstellungen des ursprünglichen Seyns unbedingt und in sich selbst harmonisch seyn. Das Endliche dagegen ist immer durch ein anderes bedingt, folglich nicht der Wirklichkeit, sondern blofs der Möglichkeit (seiner Idee) nach Darstellung des ursprünglichen Lebens. Daher mufs es immer auf das Mögliche (die Idee seines Wesens) bezogen werden, wenn sein nicht bedingtes und zufälliges, sondern wahres und eigentliches Wesen erkannt werden soll. Darum auch erscheint alles Endliche nach der Idee seines Wesens gebildet, aber als ein bedingtes und besonderes nur ein Schattenbild des reinen Lebens in der Idee zu seyn; die Idee ist aber in Allem, weil jedes Endliche das reine Seyn in sich trägt.

36. Die ursprünglichen Besonderheiten des reinen Lebens sind die Offenbarung und die Erkenntnifs. Beide sind im Seyn an sich schlechthin Eins, aber für das wirkliche Leben der Einheit sich so entgegengesetzt, wie Aeufseres und Inneres. Das Aeufsere ist Darstellung des Inneren, der Einheit, folglich Eins mit ihr, für sich selbst aber ist

es als Bild und Form des inneren Lebens wiederum Wesen und Form zugleich, weil sich die ewige Einheit alles Lebens in allen Darstellungen ihres Wesens als den gleichen Geist aller Dinge wiederhohlt. Also ist das äufsere Leben selbst wieder ein Seyn, d. h., Einheit des inneren und äufseren, und als äufseres, wirkliches Leben stellt es sich nur durch sein Vorherrschen vor dem Inneren dar. Das Aeufsere ist also zugleich Inneres (das reine Seyn in sich tragend), d. h., an sich giebt es weder ein Aeufseres, noch ein Inneres, weil alles Leben Einheit ist.

37. Das äufsere oder wirkliche (reale) Leben bildet sich vermöge der Einheit und Unendlichkeit, die ihm durch das Seyn inwohnt, eine eigene Welt, die Natur. Die Natur ist darum der Sphäre des Idealen (des Geistes) nur formell so entgegengesetzt, wie das Aeufsere oder Wirkliche dem Inneren, Möglichen entgegensteht. Das Aeufsere ist das Wirkliche, Dargestellte des reinen Lebens, also das eigentlich Endliche (ob es gleich in sich selbst wieder unendlich ist), das Innere und Geistige dagegen ist das Unendliche, obgleich in sich selbst wieder endlich (individualisirt). In dem Hervortreten des Wirklichen trennt sich aber zuerst die Einheit des ursprünglichen Seyns; denn so wie das Seyn im Wirklichen und als Wirkliches hervorgeht, scheidet es sich von seiner Innerlichkeit, und diese tritt dann als Möglichkeit

(Idealität) zurück, dagegen im Urseyn Möglichkeit und Wirklichkeit, Idealität und Realität schlechthin Eins und ohne alle Unterscheidung sind. Das Seyn wird ein äufseres, scheinbar ohne Innerlichkeit, weil es vom Inneren losgetrennt ist, also ohne Streben und Erkenntnifs, folglich ein ruhendes und bewufstloses. So erscheint auf nothwendige Weise das Seyn der Natur. Die Innerlichkeit selbst oder die Seele des natürlichen Lebens, als eine dem äufsern Seyn verbundene Kraft, ist nicht reine Innerlichkeit, d. h., Erkenntnifs, sondern an das Seyn stets gebunden und dieses zum Objekte habend. Die Seele der Natur ist also nicht ein Sich-selbst-Erkennen, ein Wissen, sondern ein Erkennen und Bestimmen des Seyns, d. h., ein Bilden und Formen.

38. Das ursprüngliche Seyn der Natur ist als Seyn der Natur (des realen Lebens) ein Seyn in der reinen Offenbarung und Ausdehnung, aus welchem die besonderen Arten des Seyns, als Formen und Bilder des natürlichen Urseyns, hervorgehen. Diefs ist die Materie. Als das Urseyn der Natur ist sie rein unbestimmt, weil alle besonderen Dinge der Natur erst aus ihr sich entwickeln, als natürliches Seyn aber erscheint sie als das schlechthin Träge und Bewufstlose. In ihr hat sich der Offenbarungstrieb (die Expansivkraft) des reinen Seyns realisirt. Das

reine Seyn ist aber in allem, worin es sich darstellt, das Seyn selbst, d. h., die Ungetheiltheit des Realen und Idealen, folglich ist die Materie ohne natürliche Idealität, d. i., ohne bildende Kraft undenkbar. Das Bildende ist in der Natur das, was im reinen Seyn der Erkenntnifstrieb ist. Die Materie wird also nur im Gegensatze gegen die bildende Kraft, die Seele der Natur, als das schlechthin Träge und Bewufstlose gedacht; an sich aber ist sie vielmehr, weil ihr das Seyn inwohnt, selbst das Bildende der Natur, also die Seele oder das Gemüth, das sich selbst anschauend äufserlich (im natürlichen, objektiven Seyn) sich darstellt, in dem dargestellten Bilde ihrer selbst aber sich selbst wieder erkennend, auf ihr Inneres es zurückbezieht und wieder in sich selbst aufnimmt. Das Erkennen im Anschauen ist nun ein Hemmen des Anschauens (Producirens), denn ohne Selbsterkenntnifs würde sich die Natur in unendliche Ausdehnung ergiefsen und im Anschauen sich verlieren; nur dadurch, dafs das Erkennen im Produciren dazwischen tritt, wird das Produciren aufgehalten, weil das Producirende in das Erkennen übergeht, und das Produciren als Objekt des Erkennens für das Producirende ein Producirtes, ein Product wird; in diesem Producte erkennt sich das Producirende als Producirendes, d. h., es erkennt sich selbst wieder, nachdem es sich vor dem Erkennen in das Produciren verloren hatte. So

ist die Natur an sich reines, sich selbst darstellendes (producirendes) und sich selbst erkennendes (aus der Anschauung in sich selbst Zurückkehrendes, folglich die Anschauung oder Extension selbst begränzendes) Seyn, d. h. ein Sinnbild des reinen Seyns oder Lebens. Alles Offenbaren ist ein Produciren, das durch den Erkenntnifstrieb seine Bestimmtheit und Begränztheit, d. i., seine Form empfängt. In der Natur ist also die Materie (ursprünglich das reine Seyn der Natur oder die Natur selbst als Selbst-Anschauung gedacht) das Princip des Seyns überhaupt, d. h. die Mutter alles besonderen Seyns, die durch den Erkenntnifstrieb begränzt, gebildet und geformt wird, also aus ihrer scheinbar passiven Unbestimmtheit in thätliche und wirkliche Bestimmtheit übergeht. Die Materie ist das ursprüngliche, allgemeine Seyn der Natur, d. h., das Unendliche in ihr, die Form das bestimmte und besondere Seyn, d. h., das Endliche, und jedes Product ist Ausdruck der Versöhnung der beiden sich entgegengesetzten Lebenskräfte der Natur, des Offenbarungs- und Erkenntnifstriebes, von denen jener in das Unendliche strebt, dieser in die Einheit des Seyns zurücktrachtet, also Ausdruck der Harmonie des Unendlichen und des Endlichen.

39. Die Form ist darum nicht etwas der Materie von aufsen kommendes, sondern die Materie (das reine Seyn der Natur) selbst in

ihrer Aeufserlichkeit, eben so wenig, als der Erkenntnifstrieb eine äufsere, auf die Materie einwirkende Kraft ist, denn der Materie, als der Darstellung des reinen Seyns im Realen, wohnt die Idealität unmittelbar bei. Also ist die Form die Sich-selbst-Bestimmung der Materie, ihr eigenes Hervortreten aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit. Die Materie findet sich durch die Selbstbeschauung und den in der Selbstbeschauung hervortretenden Erkenntnifstrieb bestimmt, und diese Bestimmtheit ihres an sich unbestimmten, unendlichen Wesens drückt sie, als im äufsern (natürlichen) Seyn lebend, auch äufserlich durch die Form aus, nach dem Verhältnisse, in welchem sich die beiden Urkräfte der Natur gegenseitig bestimmt und zum gemeinschaftlichen Producte vereinigt haben. Denn da, wo die Expansivkraft vorwaltet, ist auch die Form ausgedehnter und entfalteter, wo hingegen die Contractivkraft das bestimmende Princip ist, zeigt sich auch die Form mehr in das Innere zurückgedrängt und zusammengezogen. Jene setzt die Quantität, diese die Qualität. Die Form ist also Ausdruck des versöhnten Widerstreites der Expansiv- und Contraktivkraft, folglich Aufhebung des Gegensatzes (des Dualismus) und Realisirung des Strebens: ihr Symbol die Dreiheit. Die Form ist aber als Einheit der beiden Urkräfte oder des inneren und äufseren Lebens blofse Versöhnung beider und Ausdruck des Verhältnisses, in welchem sich

diese wechselseitig bestimmt haben; als Darstellung ihres Für-sich-Seyns, ihrer eigenen Wirklichkeit mufs sie zur Gestalt und Leiblichkeit werden, dann erst wird die Materie ein Körper. Also erst die Vierheit (das Quadrat) vollendet das reale Seyn. Die Dreiheit ist nur Einigung des Gegensatzes, das Quadrat aber der geeinigte Gegensatz als eigenes, für sich lebendes Wesen dargestellt.

40. Die Materie ist sonach nicht als der träge, passive Stoff der Natur oder das substanzielle Wesen zu denken, das erst von aufsen angeregt die Formen seines Seyns entwickle, sondern als Materie, d. h. als reines und ursprüngliches Seyn, ist sie nirgends und überall, weil sie das Bildungsvermögen der Natur selbst ist, das erst durch die Form als äufseres Seyn hervortritt. Also ist alles Seyn in der Natur nicht aus einem trägen und passiven Stoffe, sondern aus dem reinen und ursprünglichen Leben der Natur (der ewigen Natur: natura naturans) gebohren, und alles äufsere Seyn ist überhaupt kein ursprünglich und schlechthin äufseres, sondern nur äufsere Erscheinung und Darstellung des reinen Seyns, das weder (äufseres) Seyn, noch Erkennen, sondern lauteres Leben ist. Darum ist auch das Seyn der natürlichen Dinge ewig und unveränderlich; nur die Formen wechseln als äufseres Leben, d. h., entstehen und vergehen. Alle Formen ge-

hen aus Einem Urleben hervor, und lösen sich in dieses wieder auf; also ist das in allem Wechsel der Formen Beharrende, die reine Substanz der Natur ihr Urseyn: die Materie, d. h., das reine, ursprüngliche Leben der Natur, nicht ein todter Stoff, den der Verstand nach der bloſsen Erscheinung annimmt.

41. Alles besondere Seyn ist eine Darstellung des reinen, ursprünglichen. So wie demnach das äuſsere Seyn der Natur in der Vierheit sich vollendet, so ist auch ihr reines Leben ein vierfaches; und weil das reine Leben das Princip und die Idee des besonderen, äuſserlich erscheinenden ist, so sind die vier Formen des reinen Lebens der Natur die vier Principien und Lebensgeister ihres äuſseren Lebens. Dieses sind die Elemente. Die Ureinheit, aus welcher sich die Formen des reinen Lebens erzeugen, ist das Element des Feuers. Das Feuer ist das reine, unendliche Leben der Natur, aus welchem alle Besonderheit entspringt und in welches sich alles wieder auflöſst, vom Irdischen sich reinigend. Darum ist es nicht allein das beseelende, sondern auch das verzehrende Princip in der Natur, d. h., nicht allein alles expandirend, sondern auch alles contrahirend; jenes ist es als Wärme, dieses als Verbrennung. Die reine Offenbarung des Feuers ist das Licht, das schlechthin einfache und doch unendlich sich

verbreitende, also in seiner Einfachheit zugleich unendliche, wie sein Princip, das Feuer. Das Licht ist die Idee des natürlichen Lebens. Im Lichte offenbart sich das reine, darum unsichtbare (nicht empirische) Feuer, das Feuer aber ist das reine Leben aller Dinge, folglich ist das Licht, als Offenbarung des Feuers, die Offenbarung alles Lebens. Es ist äuſserlich, als Offenbarungsprincip, aber, als Offenbarung des Lebens selbst, weder geistig, noch materiell, d. h., dieselbe ursprüngliche Einheit des Realen und Idealen im Aeuſseren, die das Feuer im Herzen der Natur ist. — Alles äuſsere Seyn der Natur ist aber nur besonderer Ausdruck des inneren Lebens, also nicht reine Offenbarung des Feuers, folglich ist das äuſsere oder körperliche Seyn der Dinge, weil in ihm das reine Leben (das Feuer, dessen reines Bild das Licht ist) begränzt und im starren Seyn fixirt erscheint, dem Lichte entgegengesetzt, d. h., es trägt das reine Seyn (das Feuer) nur in sich, stellt es aber nicht als solches dar; folglich ist das Körperliche der Gegensatz des Lichts, als des reinen Lebens in seiner Offenbarung, d. h., es ist Finsterniſs. Und da überhaupt das reine Leben äuſserlich nur als äuſserliches, folglich als begränztes und modificirtes erscheinen kann, so ist alles Licht in der Erscheinung selbst ein modificirtes, ein durch Finsterniſs begränztes und bestimmtes. Die Stimmungen des Lichts durch die Begränzungen des äuſseren, körperlichen und fin-

stern Seyns sind die Farben, die deſshalb auf dem Wechselverhältnisse des Lichts, das sich im Schein und Strahl offenbart, und der Finsterniſs, die das Feuer in sich verschlossen trägt, beruhen, d. h., auf der Wechselbestimmung des Weiſsen und des Schwarzen. Ist nehmlich das Weiſse vor dem Schwarzen vorherrschend, so daſs der Schein durch die Finsterniſs bricht und das Schwarze entzündet, so entsteht die rothe Farbe; ist dagegen das Schwarze vorwaltend, so daſs das Weiſse nur die Offenbarung der zum Grunde liegenden Finsterniſs ist, so erzeugt sich die blaue Farbe. Beide gehen in die Nebenfarben des Gelben und Violetten über, und erzeugen durch die Verbindung mit diesen andere Modificationen, als die grüne Farbe u. s. w. Die Farben sind Modificationen des Lichts, des geoffenbarten, reinen Lebens, folglich selbst die Stimmungen des reinen Lebens. Darum lebt und offenbart sich alles im Lichte, und äuſsert die Verhältnisse und Stimmungen seines ursprünglichen Wesens (seines Innern) durch die Stimmungen des Lichts, die Farben. Je mehr also die Farben in einem Dinge hervortreten und je lichter sie sind, desto mehr offenbart es sein Wesen. Alles strebt nach der Einheit seines Urwesens zurück, alles lebt im Verklärungstriebe, d. h., alle Dinge sehnen sich nach dem Lichte und leben im Kampf mit dem in sich verhüllten, verschlossenen Seyn, der dunkeln Materie, um als reines Leben

(als Licht und Geist) hervorzubrechen. Das Licht ist Offenbarung des reinen Lebens, das reine Leben aber die Einheit seiner selbst, d. h., die reine Fülle seines Wesens, folglich Einheit und Vielheit in ungetrennter und unbedingter Eintracht. Darum ist auch das Licht das Princip der äufsern Einheit und Vielheit auf ungetheilte Weise, d. h., das Licht setzt die Dinge zugleich als Einheit und zugleich als Vielheit: das Licht ist der Ausflufs der Einheit (des solarischen Lebens) in die Vielheit (das planetarische Leben). Im Lichte ist alles Eins, alles ist vom Licht auf gleiche Weise umflossen, aber zugleich ist auch im Lichte alles getrennt und unterschieden, denn im Lichte treten erst die Besonderheiten der Dinge als solche hervor; also ist das Licht das Princip des einigen und des getrennten Lebens, die Offenbarung des Lebens in der Einheit und im Gegensatze, und beides auf dieselbe ungetheilte, unmittelbare Weise. Das Licht ist daher das einzige geoffenbarte Wesen, das Einheit und Vielheit zugleich ist, das sich ins Unendliche zerstreut, und doch unveränderlich Eins bleibt, das in jedem ganz ist und doch in keinem besonders. Darum eben ist es die reinste und unmittelbarste Offenbarung des ursprünglichen (göttlichen) Lebens, das auf gleiche Weise in jedem ganz ist, und doch in keinem besonders, weil es die Einheit und Vielheit alles besondern Seyns auf unbedingte und schlechthin einfache Weise ist.

In der Finsternifs (dem materiellen Seyn) ist auch alles Eins, aber ohne Unterscheidung; es fliefst alles in ihr zusammen, sie ist also die unentwickelte, in sich selbst verhüllte Einheit; im Lichte aber scheidet sich alles, und doch lebt alles in Einem Lichte; das Licht ist also die lebendige, geoffenbarte Einheit des Lebens: das kosmische Princip, durch welches die heilige, unerforschliche Tiefe des Universums aus der Knospe der chaotischen Nacht als Blume sich aufgeschlossen, um sich selbst zu erscheinen und zu erkennen.

35. Das reine Leben geht in die Besonderheit seiner selbst über, um ein jedes seiner Elemente als ein für sich seyendes zu offenbaren. Das Feuer also, das ursprüngliche und reine Leben der Natur, geht in seiner Sich - selbst - Offenbarung in den Gegensatz eines Aeufseren und Inneren über; denn es offenbart sich nur durch das Hervortreten aus der reinen Einheit, also durch Aeufserung seiner selbst, d. h., es wird ein äufseres Seyn, welchem das reine Leben selbst als inneres, d. h., als die Kraft oder Seele des Seyns entgegentritt. Das äufsere Seyn des Feuers ist das Wasser, das innere die Luft. Beide sind als die Offenbarungen des reinen Lebens in der Besonderheit (dagegen das Licht die Offenbarung des Feuers in der reinen Aeufserlichkeit ist) selbst rein, d. h., unendlich und ewig, ihre Besonderheit beruht nur auf dem

formellen Gegensatze des äufseren und inneren Seyns. Das Wasser ist als das äufsere Seyn des Feuers seine sichtbare Expansion, die Luft seine Contraction, sein In-sich-selbst-Zurückgehen. Als die sichtbare Expansion des Feuers ist das Wasser das Princip alles körperlichen Seyns, folglich das in sich selbst unendliche und ungeschiedene Seyn, aus welchem erst alles besondere Seyn durch Ausscheidung und Verdichtung hervorgeht. Das Feuer ist also das Princip und Element des gesammten und ursprünglichen Lebens, das Wasser das Princip des körperlichen und die Luft das Princip des geistigen oder inneren Lebens. Das Wasser ist das scheinbar träge, passive und blofs bestimmbare (Weibliche: die Mutter oder der Stoff aller Dinge), die Luft das rein bewegliche und active Element. Das Wasser ist ferner das äufsere, d. h., in Aeufserung übergegangene Seyn des Feuers, also das ausgedehnte, aufser sich gerichtete; seine Form ist daher die reine Richtung, d. h., die horizontale Linie; die Luft aber ist das In-sich-selbst-Zurückstreben des Feuers, also das Abbrechen der Linie und die Reflexion in sich selbst, d. h., das Aufstreben in die Einheit; ihre Form ist darum die aufgerichtete Linie. Die horizontale Linie ist folglich die Linie des Körperlichen (Irdischen), die gerade die Linie des Geistigen (Himmlischen).

36. Das ursprüngliche Leben der Natur, das Feuer, ist unbedingte Einheit, als solche unbedingte Eintracht seiner Elemente. Jedes Element ist aber nur dadurch Element des reinen Lebens, daſs es dieses selbst in sich trägt, so wie jedes besondere Seyn nur durch das Seyn selbst (das reine, ursprüngliche Seyn) besonderes Seyn ist. Folglich lebt das Feuer in jedem seiner Elemente, und auſser dem Feuer kann kein Element seyn, d. h., jedes Element ist selbst wieder Feuer, Wasser und Luft, also die Einheit des ursprünglichen, unendlichen Elements (des Feuers) und des besondern Elements (des Wassers und der Luft). Darum ist jedes Element in seiner wirklichen Darstellung die Vereinigung des Unendlichen und Endlichen, d. h., ein natürliches, geoffenbartes Wesen, das seine Besonderheit und Bestimmtheit durch das in ihm vorwaltende Element empfängt: ein Gebildetes, Leibliches. Diese Bildung und Leiblichkeit der Elemente ist die Erde; die Erde also ist die Wirklichkeit der Elemente, das, worin und wodurch sie als natürliche Wesen erscheinen. Die Erde ist aber selbst die Verbindung (Verdichtung und Zusammensetzung) der Elemente, das endliche Resultat ihres Lebens, folglich das Princip alles Wirklichen und Endlichen, d. h., das Element alles Irdischen. Deſshalb steht sie im Gegensatze zum reinen (unendlichen) Leben, zum Feuer, wie das Irdische im Gegensatze zum Himmlischen steht; und weil alles wirkliche Leben ein

Product des Unendlichen und Endlichen ist, so sind auch das Feuer und die Erde die beiden ursprünglichen Elemente alles Lebens. Die Besonderheit kann aber nicht unmittelbar aus dem reinen, unendlichen Leben hervorgehen, denn das Unendliche kann selbst wieder nur ein Unendliches (die Ideen seines Wesens) erzeugen, weil alle Darstellung Offenbarung des Princips der Darstellung ist; folglich kann auch die Erde nicht unmittelbar aus dem Feuer hervorgehen, sondern ihre irdische Besonderheit kann sich nur aus den reinen (unendlichen) Besonderheiten des Feuers, d. h., aus seinen Elementen, dem Wasser und der Luft, erzeugen. Darum ist die Erde das Product dieser Elemente, also das endliche Resultat des Feuers durch die Vermittler alles Lebens, das Wasser und die Luft. Durch die Erde bilden sich das Wasser und die Luft zur wirklichen Einheit, d. h., das Leben des Wassers und der Luft ist dualistisch, erst durch die wirkliche Durchdringung beider wird es zum Producte. Also ist die Erde das Element aller wirklichen, vollendeten Bildung: die Vierheit, in welcher der Gegensatz der Einheit (die Elemente des Feuers) zur realen Einheit gelangt. Das Feuer ist als reines Leben unendlich und unbegränzt, flüchtig (sich expandirend) und verzehrend (sich contrahirend); die Erde dagegen ist fest und kalt. Das Wasser ist fliessend und sich verbreitend, wie das Feuer, aber wegen seiner Hinneigung zum Irdischen

kalt; es ist auflösend und durchdringend, wie das Feuer, aber auch gerinnbar, wie die Erde. Die Luft ist die innere Bewegung aller Elemente, also hat sie eine feuerähnliche Flüchtigkeit, eine wasserähnliche Ausbreitung und eine erdeähnliche Trockenheit. — Diese Lebensgeister der Natur hat die neuere Naturwissenschaft als Stoffe betrachtet, und sie mit Stickstoff, Wasserstoff, Sauerstoff und Kohlenstoff bezeichnet.

37. Die Ausbreitung des Wassers ist die horizontale Linie oder die Länge, das Sinnbild des irdischen, körperlichen Lebens, die Form der Luft die aufser sich strebende, aufsteigende Linie, die Breite, das Sinnbild des Geistigen. Wasser und Luft bilden sich zur Leiblichkeit durch die Erde. Diese ist demnach die Verbindung der Länge und Breite zum Körper, ihre Form also die Dicke. Der äufsere Umrifs der Körperlichkeit ist die Figur, deren Urform das Dreieck ist, denn die Dicke oder Tiefe ist die dritte Dimension des Körperlichen. Der Körper ist aber nicht blofs äufsere Verbindung der Lebensfactoren, des expandirenden und contrahirenden Princips, sondern vielmehr ihre Durchdringung zu Einem Wesen, also nicht blofser Umrifs (blofs äufsere, formelle Einheit), sondern ihre reale Einheit selbst, weil jede wirkliche Darstellung des Seyns Einheit des Wesens (des Seyns) und der Form ist,

das Seyn also in sich selbst trägt. Folglich wird die Dreiheit oder die Figur erst durch das Quadrat (die Vierheit) oder die Gestalt zum vollendeten Körper, der als solcher äufserlich und innerlich sich selbst gleich ist: als reales Gleichnifs des reinen Seyns, das die unbedingte Einheit seiner selbst ist. Der Körper ist ferner die Einheit und Gleichheit seiner selbst nur durch sich selbst, weil allem Seyn, als Darstellung des reinen Seyns, Idealität als Seele und Bildungskraft inwohnt. So wie nun die Einheit des Körperlichen eine doppelte ist, eine äufsere (in der Figur) und eine innere (in der Gestaltung), so auch ist die Einheitskraft doppelt; äufserlich nehmlich ist sie die Kraft des Zusammenhangs, der Einheit aller Theile zu Einem Ganzen, d. i., Cohäsion, und innerlich die Kraft der in sich selbst ruhenden Einheit, d. i., die Schwere, das innere Centrum und Gemüth des Körperlichen. Die Schwere ist darum die innere Einheit alles Körperlichen und das Zurückstreben (das Graviüren) alles Besonderen in den gemeinsamen Mittelpunkt alles Seyns. Jedes Glied einer Sphäre ist durch die Schwere, als die innere Einheit des Ganzen, Eins mit ihr; es strebt in sie zurück und wird umgekehrt von ihr angezogen. Durch die Schwere ist also das Wechselleben zwischen der Einheit, dem Centrum einer Sphäre, und ihrem Gegensatze, den Besonderheiten ihres Wesens gesetzt. Dieses Wech-

selleben in lebendiger Form dargestellt ist der Kreis, in welchem sich die Harmonie des Besondern (Aeuſseren) und Allgemeinen (Inneren) als unmittelbare Wechselbestimmung, als wahrhaftes Leben beweiſst. Daher ist der Kreis das Sinnbild des vollendeten, in allen seinen Elementen durch sich selbst (durch seine Schwere oder sein Centrum) gesetzten und alle Besonderheiten seines Wesens unmittelbar in seine Einheit wieder auflösenden Lebens: das lebendige Quadrat, das wirkliche Seyn in seiner vollkommnen Lebendigkeit.

45. Das reine Seyn ist die unbedingte Einheit der Einheit (des In - sich - Seyns) und der Vielheit oder des Gegensatzes; dieses sind folglich die beiden ursprünglichen Formen des reinen Lebens. Das Seyn aber ist Seyn in - für und durch sich selbst; denn alles, was es ist, ist es durch die Selbstoffenbarung und die Selbsterkenntniſs seines Wesens, also ist es Seyn und Erkennen, Reales und Ideales zugleich. Alle Besonderheiten sowohl die im Realen (äuſseren Seyn), als die im Idealen (im Streben und Erkennen) sind durch die ursprüngliche Einheit des Seyns gesetzt; folglich wiederhohlt sich das reine Seyn in allen Darstellungen seines Wesens. Alles Reale bildet sich demnach aus der Ureinheit hervor, indem es die Elemente derselben in realer Eintracht darstellt, also ist das Bildungsgesetz des Realen die Vierheit.

Was das Reale in seiner Sphäre durch das ihm inwohnende reine Seyn ist, eben dieses mufs sich auch im Idealen beweisen, weil diesem das gleiche Seyn inwohnt. Also auch das Ideale wird sich in der Quadruplicität darstellen müssen. Das Ideale ist im Gegensatze zum Realen, dem äufseren Seyn, die Innerlichkeit des Seyns, d. h., seine Kraft; also wird sich das Ideale als Idealität des reinen Seyns durch vier Kräfte beweisen. Die Kraft der Einheit alles Seyns ist die Kraft des In - sich - selbst - Seyns, die Kraft des Gegensatzes ist die aufser sich wirkende und nur ideal vereinende; die Kraft der realen Einheit beider ist das Setzen der Besonderheit durch den lebendigen Gegensatz; endlich die Kraft der idealen Einheit beider ist das Setzen des reinen, freien Lebens. Die erste Kraft ist die magnetische, die zweite die elektrische Thätigkeit, die dritte der chemische Procefs, und die vierte der Galvanismus: die den vier Elementen, als den Principien des natürlichen Lebens, entsprechend sind. Denn das Wasser ist magnetisch, das reine In - sich - selbst - Seyn, das Sich - selbst - Anziehen, alles In - sich - selbst- Auflösen; die Luft ist elektrisch, das erregende und alles in Thätigkeit (also in Losreissung vom Seyn) setzende Princip; die Erde ist chemisch, alles in seine irdischen Bestandtheile zerlegend und durch Scheidung zur Wirklichkeit bildend, das Feuer aber galvanisch, das reine Leben setzend.

46. Der Magnetismus ist die Kraft des In-sich-selbst-Seyns, folglich allen Gegensatz in Einheit auflösend und allen Widerstreit beruhigend. Der Magnetismus ist darum die Aeufserung der ewigen Selbstliebe der Natur, durch welche sie im Ganzen, wie im Besonderen nur sich selbst sucht, nur darum sich scheinbar fliehend, um sich im Gegensatze selbst wieder zu finden. So wie nun die Einheit als wirkliche und lebendige durch den Gegensatz, d. h., durch ihre Aeufserung bedingt ist, so beweifst sich auch die magnetische Kraft der Natur durch die Versöhnung des Gegensatzes, und je gröfser der Widerspruch ist, um so energischer ist ihre Liebe. Daher tritt die magnetische Kraft gerade in den am meisten der Einheit widerstrebenden Körpern hervor, wie im starren Eisen. Der Gegensatz des Lebens ist durch den ursprünglichen Gegensatz gesetzt, der sich aus dem reinen Seyn entfaltet, nehmlich durch das Active oder Positive, und das Passive oder Negative, jenem untergeordnete; also äufsert sich die magnetische Kraft durch Versöhnung des Positiven mit dem Negativen, d. h., durch ihre Wechselanziehung. Darum ziehen sich die entgegengesetzten Elemente (Pole) an, und die gleichartigen fliehen sich oder stossen sich ab, um eine Polarität zu erzeugen zum Behufe der Wechselanziehung; denn ihr Fliehen ist nur ein Streben nach Wiedervereinigung. Der Magnetismus in seiner Aeufserung ist also Einheit (Indifferenzpunkt) und

Gegensatz (Polarität) zugleich, d. h., das Auflösen des Gegensatzes in Einheit.

47. Das magnetisch Verbundene setzt die elektrische Thätigkeit in Freiheit, ihre positive (freie) Thätigkeit erzeugt also ein — m, so wie umgekehrt ihre negative Action (ihre gebundene Thätigkeit) + m setzt. Die magnetische Kraft wirkt beruhigend und in das tiefste Centrum auflösend, die elektrische dagegen entzündend und zur höchsten Lebensthätigkeit erregend. Die Einheit im Magnetismus ist wirkliche, in ihrem beruhigten Gegensatze dargestellte; die Einheit im Elektrischen ideale, strebende Einheit, die sich als Lichterscheinung äufsert. Das Wechselspiel des Magnetischen und Elektrischen erscheint im Processe, der 1) den Gegensatz (das Heterogene) zur Einheit (Homogenität) vermischt, und aus der Einheit wieder durch die Thätigkeit des Homogenen das Heterogene erzeugt: chemischer Procefs; 2) aus der Einheit des Gegensatzes nicht wieder das Heterogene, sondern das freie, elektrische Leben erzeugt: Galvanismus.

48. Alles Leben ist ein Procefs, d. h., ein Hervorgehen aus der Einheit in den Gegensatz und ein Zurückbilden des Gegensatzes in die Einheit: ein Wechselspiel des Himmlischen und Irdischen. So zeigt sich das Leben nicht blofs im Einzelnen, sondern auch im Ganzen der Natur als ein Sich-selbst-

Fliehen und Sich - Selbst - Suchen der Elemente, als ein Kampf der Lebensgeister, dessen einziges Ziel Einheit und Harmonie ist. Aber nie kann ihr Widerstreit, der Zorn ihres Lebens, ganz beruhigt werden, weil ihre Liebe ewig und unendlich ist, aus ihrer unergründlichen Tiefe also stets neue Feindschaft hervorquillt. — Die Gegensätze im gesammten Leben der Natur sind das Feuer und die Erde, die sich durch ihre Mittelglieder, das Wasser und die Luft, stets in einander auflösen, sich stets wieder trennen. Ihre Vereinigung ist der magnetische Procefs, ihre Trennung (das Hervorbrechen des freien Lebens) der elektrische. Das wahre Wechselleben der Elemente offenbart sich daher auch in der Mitte zwischen dem Himmlischen und Irdischen, in der Atmosphäre, die ein steter Wechsel ist von Heiterkeit, wenn die elektrische Thätigkeit, in der Luft als Oxygen sich offenbarend, im Zweikampfe mit dem Irdischen die Oberhand behauptet, und von Getrübtheit, wenn die irdische Ausbreitung zur Polarität, im Wasser als Hydrogen sich darstellend, das freie Leben bindet und verhüllt. Beide Processe aber wirken auf das unmittelbarste in Einem Processe der Atmosphäre in einander, im Gewitter, das ein Ringen ist zwischen Magnetismus und Electricität. Denn im Gewitter ziehen sich die ungleichartigen Pole wechselseitig an, im Aufthürmen der Wolken, und die gleichartigen stossen sich ab, im Donner; die elektrische

Kraft aber, die den Magnetismus stets durchbricht, die Wolken zerreifst und ihr freies Spiel als Lichtstrahl sichtbar macht, ist der Blitz.

49. Alles Leben in der Natur ist in seiner Besonderheit durch die ursprünglichen Kräfte des reinen Seyns, die Expansiv- und Contraktivkraft bestimmt. Jede dieser Kräfte ist als Kraft des reinen Seyns selbst wieder ein Seyn, d. h., die Einheit der Urkräfte des Seyns, und beweifst dieses durch die wirkliche Darstellung seiner Selbstheit, durch die Entfaltung seines Wesens zu einer besonderen Sphäre. Der Gegensatz des Realen (des In-sich-Seyns) und des Idealen (des Aufser-sich-Seyns, des Strebens) bildet sich aber zur Einheit wieder zurück, weil er selbst aus der Einheit gebohren ist und den Geist der Einheit (das reine Seyn) in sich trägt. Diese Einheit ist selbst wieder entweder eine real gebildete, nehmlich Einheit des Realen und Idealen im Realen, also äufsere Einheit, oder eine ideale, innere, als Einheit des Realen und Idealen im Idealen. Folglich stellt sich das gesammte Leben der Natur in vier Sphären oder Reichen dar. Der Charakter des ersten ist plastisch, der des zweiten mahlerisch, der Charakter des dritten chorisch, und der des vierten poetisch. Diese vier Reiche sind das Mineralreich, das Pflanzenreich, das Weltkörpersystem und das Thierreich.

50. Das reale Princip der Natur, die Expansivkraft, ist der Offenbarungstrieb, also das eigentliche Sich - Anschauen und Bilden der Natur. Ihre Producte sind die durch die Contractivkraft begränzten Momente der Sich - selbst - Anschauung der Natur, also reine Aeufserlichkeit, in denen sich das Innere, der Erkenntnifstrieb, nur als Begränzung des Gebildeten, d. h., als Form, also selbst wieder äufserlich offenbart. Das Leben dieser Producte ist darum auch ein äufseres, und ihre Wechselwirkung ein äufserlich sich darstellendes Auf - einander - Wirken; daher sie als todte, unbeseelte Körper erscheinen (obgleich kein Seyn ohne Kraft und Selbstständigkeit denkbar ist), und ihre inneren Kräfte (Qualitäten) erst durch äufsere Einwirkung oder chemische Zerlegung hervorgerufen werden. In diesem expansiven oder plastischen Reiche der Natur, dem Mineralreiche, ist sonach das Innere mit dem Aeufsern, die Kraft mit dem Seyn in Einen Körper verschlungen, so dafs kein Gegensatz und Wechselspiel beider, d. h., kein Leben sich äufsern kann. Der Körper dieses Reichs ist, was er ist, nicht durch sich selbst, so dafs er sich aus dem Inneren nach und nach hervorbildete, sondern er ist, was er ist, dadurch, dafs er es ist, d. h., seine Bildung und sein Leben ist unmittelbares Seyn. In dem Gegensatze zum inneren, sich selbst bildenden Naturreiche (dem organischen) heifst daher das Mineralreich das unorganische, ob

es gleich nichts schlechthin unorganisches (unlebendiges) giebt, weil selbst dem aus dem ursprünglichen Leben als Realität hervorgetretenen Seyn der Geist des Urlebens inwohnt. Das äufsere Seyn ist ein geformtes, die Einheit des Seyns und der Form ist die Cohäsion. Die Cohäsion des äufseren, fixirten und unbewegten Seyns ist Starrheit, so wie dagegen die Cohäsion des beweglichen und bewegten Seyns Flüssigkeit heifst. Das plastische Seyn ist daher ein starres, in welchem jede Lebensthätigkeit gebunden oder unmittelbar als äufseres Seyn fixirt ist. Die Körper des plastischen Reichs der Natur, die Mineralien, sind demnach der Ausdruck der Starrheit der Natur, in welcher die Expansivkraft ihren Triumpf feiert über die Contractivkraft. Darum auch ist die einzige oder eigentliche Lebensäufserung der Mineralien das sich Ausdehnen, d. h., das Wachsen, das aber nicht ein Hervortreten aus dem Innern ist, sondern gleichfalls ein äufserliches Sich Vergröfsern, ein Sich-Ansetzen oder Anschiefsen (Crystallisiren). Die Mineralität ist folglich das eigentliche Seyn der Natur, der Grund und die Feste des Irdischen.

51. Dafs die Mineralität gleich den anderen Reichen der Natur aus dem ewigen Seyn oder dem ursprünglichen Leben hervorgetreten ist, und selbst noch in der Starrheit den Geist alles Lebens in sich trägt, beweifst sie durch ihre Bildungsstufen. Denn

in ihrer besonderen Sphäre stellt sie sich selbst wieder 1) als reines Seyn, als Einheit, 2) als Gegensatz (Besonderheit), 3) als reale In-Eins-Bildung der Einheit und des Gegensatzes, und 4) als ideale (lebendige oder innere) Einheit des reinen und besonderen Seyns dar. Ersteres offenbart sich im Metallreich; der Gegensatz oder die Besonderheit (die Zerfallenheit) des Seyns im Erdreiche; die reale Einheit des reinen und besonderen Seyns, also die Einssetzung des Ganzen und Einzelnen, im Steinreiche, in welchem das besondere Seyn durch die Starrheit an das Ganze gefesselt ist; und die ideale Einheit (die Seele oder Kraft) des Seyns offenbart sich im Schwefel u. a. — Die Metallität ist das reine, gediegene Seyn, darum das Herz und Eingeweide der Erde. In sich selbst offenbart sie das Bildungsgesetz alles Lebens so, dafs sie die Einheit des metallischen Seyns und ihren Gegensatz, jedes durch besondere Metallreihen, darstellt. Jene ist die cohärente (magnetische) Metallreihe (Eisen, Kupfer, Nickel u. s. w.), der Gegensatz die nicht cohärente (elektrische: Zink, Quecksilber u. s. w.), in der die Kraft des inneren Lebens wiederscheint. Die Einheit beider sind die edlen Metalle. Auf gleiche Weise stellen das Erdreich und das Steinreich den Gegensatz des Lebens in der Einheit und Vielheit (Besonderheit oder Zerfallenheit) dar, jene nehmlich in der Kieselreihe, diese in der Kalkreihe.

52. Das ideale Naturreich, die Pflanzenwelt, charakterisirt sich im Gegensatze zum Mineralreiche, wo alles ein unmittelbares Seyn ist, durch das lebendige Sich-Bilden: die Mineralität ist das gebildete (reale) Seyn der Natur, die Vegetabilität das sich bildende ideale). In ihr ist darum auch die Bildungskraft oder der Offenbarungstrieb der Natur zur vollkommnen Anschauung gebracht. Es entfaltet sich hier alles aus einem Inneren, und die Bildung des Körpers ist Entwickelung der im Principe (Keime) schon vorbereiteten, nur noch unentfalteten Formen des Einen Wesens. Also ist der Charakter dieses Naturreichs das Streben oder Werden, der Charakter des Mineralreichs das Seyn. Die Form des Seyns für die Erkenntnifs ist der Raum, als die Form des An-Sich-Seyns, d. h., des Zugleichseyns in Einem; die ideale Form oder die Form des Aufser- und für-sich-Seyns, d. h., des Strebens und Nach-einander-Seyns, die Zeit. Das mineralische Seyn ist also räumlich, das vegetabilische zeitlich, d. h., successiv sich entfaltend. Die Pflanze ist aber blofs aufser sich strebend, nach Entfaltung und Aeufserung (nach dem Lichte) sich sehnend; also ist ihr Leben luft- und seelenartig, es ist hauchend und duftend; und auch die äufsere Form ist die Form des Luftigen (Geistigen), die gerade aufsteigende Linie; dagegen die Form des Mineralischen die horizontale, irdische Linie (die Richtung des Wassers) ist. Die

Pflanzenseele strebt aber blofs aufser sich, ohne in sich selbst zurückzukehren, d. h., zum Gefühle und zur Erkenntnifs ihrer selbst zu gelangen; darum ist sie dem Animalischen untergeordnet. Auch lebt sie kein selbstständiges Leben, sondern sie ist nur das ans Licht hervortretende und sich entfaltende (sich ausbreitende) Streben der Erde nach Aeufserung ihrer Bildungskraft; also geht sie aus dem Mineralischen und zwar der aufgelösten Mineralität, d. i., dem Erdreiche hervor, und wurzelt immerfort in der Erde, ohne zur vollendeten Gestaltung, zum eigentlichen Körper gelangen zu können, weil sie als Pflanze (als strebendes Seyn) in der Körperlichkeit (dem gebildeten Seyn) untergehen würde. Sie hat daher nur eine Ausbreitung in die Länge und Breite, nicht in die Tiefe; gleichwie die Mahlerei, um das innere Leben der Dinge sichtbar zu machen, nur auf Flächen darstellt, dagegen die Bildhauerei, als Darstellung des äufseren Seyns, Gestalten producirt.

53. Die Pflanze ist Aeufserung und Entfaltung des thätigen Princips der Natur, ihr Leben folglich eine stete Umbildung der Oxydation in Hydrogenation oder Expansion (dagegen im Animalischen die Contraction als Individualisirung vorherrscht, das animalische Leben also ein Oxydationsprocefs ist). Die Pflanze bildet sich successiv, folglich durchläuft sie gewisse Perioden. Die eigent-

liche Vegetation ist die äufsere Entfaltung, das Wachsthum der Pflanze: Hervorstreben der Pflanzenseele aus dem materiellen (dunklen) Schofse der Erde zur lichten Wirklichkeit, d. i., ein Grünen, das in seiner Verklärung in die helleren Farben übergeht. Aus der ursprünglichen, noch verhüllten Einheit ihres Wesens bildet sie sich nehmlich in den Gegensatz des Aeufseren und Inneren hervor, und in der Versöhnung dieses Gegensatzes hat sie ihr Ziel erreicht. Die Pflanze in ihrer innerlichen Einheit (ihrem Schwerpuncte gleichsam) ist Wurzel, in ihrem geoffenbarten, entfalteten Leben Gegensatz des Aeusseren und Inneren; denn rein äufserlich (als Vielheit) ist die Blätterentfaltung, die Innerlichkeit in der Aeufserlichkeit aber ist das mit der Blätterentfaltung fortschreitende Aufsteigen des inneren Grundes, d. h., der Stamm. Dieser Gegensatz des Aeufseren und Inneren ist das eigentliche Leben der Pflanze, ihre Vegetation. Den Gegensatz bildet sie zur Einheit in der Blume oder Frucht, und dies ist das Ziel des Pflanzenlebens. Bevor aber die Pflanze zur Frucht, als zum selbstständigen Bilde ihrer selbst, gelangt, mufs sie die getrennten Elemente ihres Wesens, den positiven (männlichen) Sauerstoff und den negativen (weiblichen) Wasserstoff vermählen; denn die Einheit, die Frucht des Pflanzenlebens, ist ein Product der Vermählung des Gegensatzes. Die Verknüpfung des Gegensatzes ist die Auflösung des besonderen, ge-

trennten Seyns in das allgemeine, in die Einheit, d. h., die Erkenntnifs, physisch die Begattung. Die Begattung ist darum die Verklärung des natürlichen Lebens, so wie die Erkenntnifs die Verklärung des geistigen. Denn darin haben alle Dinge ihr Ziel, dafs sie den Gegensatz ihres realen oder idealen Lebens in die Einheit (physisch die Gattung, psychisch die Idee) auflösen, in ihr vollendetes Wesen übergehend. Begattung und Erkenntnifs können aber nur da statt finden, wo ein wirklicher Gegensatz zur Versöhnung gelangen soll, also wo die Lebensfactoren (die Geschlechter) getrennt sind, der eine als wirklich sich darstellender, d. h., thätiger und positiver (der männliche, Ausdruck des Unendlichen im Streben), der andere als möglich sich beweisender, d. h., empfänglicher und negativer (der weibliche, Ausdruck des Unendlichen im Seyn, der in sich selbst verhüllten, in ihrer Möglichkeit ruhenden Unendlichkeit). Die Trennung der Geschlechter tritt zuerst im Pflanzenleben hervor, weil dieses ganz Aeufserlichkeit und Offenbarung des gesammten inneren Wesens ist, so dafs sich jedes Streben in ihm verwirklicht. Darum erfreut sich die Pflanze unter allen dem Animalischen entgegengesetzten Productionen der Natur allein der höheren Triebe, die auch das animalische Leben veredeln: der Sehnsucht und Liebe, die nicht mehr, wie in der Mineralität, an das Seyn gebundene

Anziehungskraft ist, sondern als elektrisch entzündetes, freies Streben sich äufsert.

54. Die mineralische und vegetabilische Welt sind die zwey verschiedenen Darstellungsweisen Eines Seyns, d. i., des ursprünglichen Lebens der Natur. Jede offenbart für sich selbst den Geist und die Bildungsgesetze der Einheit, aus der sie hervorgegangen, indem sie die Lebensfactoren der Einheit in ihrer besonderen Sphäre wiederhohlt. Dafs aber nicht nur jeder im Besonderen der Geist der Einheit inwohne, sondern auch beide Sphären des natürlichen Lebens sich verwandt und ursprünglich Eins sind, folgt aus der Einheit alles Seyns. Was im Wesen der Natur liegt, offenbart sie im Seyn auf wirkliche Weise. Folglich wird sich auch die Einheit der mineralischen (für sich seyenden) und vegetabilischen (strebenden) Welt durch die In-Eins-Bildung beider beweisen. Das Wesen des Mineralischen ist das An-sich oder In-sich-Seyn, das Wesen des Vegetabilischen das Aufser-sich-Seyn; also ist das, worin sich die Einheit des Mineralischen und Vegetabilischen offenbaren soll, ein In-sich-Seyendes, plastisch Gebildetes, und zugleich ein Aufser-sich-Seyendes, Strebendes, d. h., ein zugleich in sich und zugleich aufser sich lebendes Wesen. Als reale Einheit des Mineralischen und Vegetabilischen wird es ferner auch die In-sich-Fassung des gesammten natürlichen Lebens seyn, also die real

dargestellte Totalität aller natürlichen Bildungen; ein Körper folglich, der die mineralische und vegetabilische Welt als Eine Welt durch sein Wesen beweifst, das mineralisch und vegetabilisch zugleich ist, und der zugleich beide Welten in sich selbst als in Einer Welt enthält. Dies ist der Weltkörper.

55. Die Natur ist die Offenbarung des reinen Seyns, ein Bild der ewigen Einheit; eben so ist auch die Gesammtheit des Irdischen und Natürlichen, zu einem Weltkörper gebildet, Darstellung eines höheren Lebens, des himmlischen. Dieses ist, als reale Offenbarung des reinen und ewigen Lebens, in sich selbst ewig und unendlich, d. h., eine Allheit von unendlichen Weltkörpern, deren jeder das himmlische Leben auf eine besondere Art abbildet. Die himmlische Welt ist als rein universelle (als das absolute Universum) ohne irgend eine räumliche oder zeitliche Unterscheidung, die erst mit dem Setzen des Besonderen und Endlichen eintritt, also Raum- Zeit- und Zahllos. Der relative Himmel aber ist für jeden besonderen Weltkörper die höhere Welt, in der er als Glied lebt, sein Universum.

56. Der besondere Weltkörper ist eine Darstellung und Offenbarung der himmlischen (aetherischen) Welt, ihr Ausflufs und Gleichnifs; alle Besonderheit aber beweifst sich als

solche durch ihr Zurückstreben in ihren Urgrund; also trachtet jeder Weltkörper darnach, in dem Leben des Himmels, in der Einheit mit dem Universum, seine Selbstheit zu verklären; und er würde sich vegetabilisch auflösen, um sein Streben zu erreichen, wenn er nicht zugleich in sich selbst gebildet wäre und eine mineralisch gestaltete Leiblichkeit hätte. Dennoch strebt er so in die höhere Welt, deren Glied. er ist, über; wie die Pflanze nach der Einheit mit der (in Beziehung auf sie) höheren Welt, deren Offenbarung das Licht ist, sich sehnt. Die Pflanze ist aber ein bloſs strebendes Wesen, der Weltkörper hingegen die Einheit des Seyns (der Mineralität) und des Strebens (der Vegetabilität); also ist im Weltkörper das Streben mit dem Seyn auf das innigste verbunden. Diese Einheit des Realen und Idealen muſs sich auch im Weltkörper sowohl äuſserlich, als innerlich offenbaren. Seine Form ist die des lebendigen Seyns, die Kugelgestalt (S. 66.). Die Aeuſserung der Einheit des Seyns und des Strebens ist ferner die Bewegung; folglich muſs der Weltkörper ein sich bewegender seyn, und zwar wird, weil sein Wesen ein doppeltes ist, auch die Bewegung doppelt seyn, mineralisch: ein Sich bewegen in sich selbst, zur Behauptung des besonderen Seyns, und vegetabilisch: ein Sich-auſser-sich Bewegen, ein Streben nach der höheren Welt. Innerlich muſs sich die Einheit des Realen

und Idealen im Weltkörper auf gleiche Weise darstellen als mineralische und als vegetabilische; erstere ist die Schwere in sich selbst, die innere Einheit des besonderen Seyns, die vegetabilische ist die Gravitation, das Angezogenseyn von der höheren Welt. Letztere setzt in der höheren Welt einen Schwer- oder Centralpunkt voraus, nach welchem alle besonderen Weltkörper Einer Sphäre streben. Dieser ist die Sonne eines jeden Systems.

57. Die besonderen Weltkörper sehnen sich nicht nur vegetabilisch nach der Sonne, um mit der höheren Welt in Gemeinschaft zu leben (zur Einheit mit ihr durch das Licht zu gelangen), sondern sie sind auch mineralisch in ihr, durch die Schwere. Das Licht ist also die äufsere Einheit des himmlischen Lebens, die Schwere die innere. Die Bewegung der Weltkörper aufser sich, d. h., im Höheren, wird daher Bewegung um ihr Centrum, die Sonne seyn, denn diese ist das Princip der höheren Welt für jeden besonderen Weltkörper einer Sphäre, die Bewegung in sich selbst aber die Bewegung um ihr eigenes Centrum. Der Weltkörper ist ein besonderer, also von seinem Princip und höherem Centrum verschieden, folglich der Sonne entgegengesetzt; der Gegensatz des besonderen Weltkörpers und seiner Sonne stellt sich äusserlich durch die räumliche Verschiedenheit und Getrenntheit, durch die Entfernung dar. Also hat jeder Weltkörper eine bestimmte

Entfernung (Distanz) von seiner Sonne, welche der räumliche Ausdruck seiner Besonderheit ist. Alle Besonderheit lebt aber im Ursprünglichen und beweifst die reine Einheit seiner Besonderheit mit der Universalität durch sein Streben nach dem Universellen; also wird auch der Weltkörper seinen räumlichen Gegensatz, seine Entfernung, nur als Entfernung vom Centrum darstellen, um seine innere Einheit mit diesem zu offenbaren, d. h.; er wird seine Entfernung aufzuheben suchen durch das Streben nach dem Centrum. Alles Streben ist ein ideales, das sich durch die Zeit (den Ausdruck der Lebendigkeit) offenbart; also ist das äufsere Leben der Weltkörper (ihre Bewegung) ein räumliches In-sich-Seyn; d. h., Entfernung vom Centralkörper (Centrifugalkraft), und zugleich ein zeitliches Aufser-sich-Seyn, d. h., ein Streben nach dem Centralkörper (Centripetalkraft): der Weltkörper ist in sich und aufser sich zugleich, er entfernt und nähert sich zugleich seinem Centrum. Die reine Entfernung wäre die Richtung nach der horizontalen Linie (der irdischen Linie), das reine Streben nach dem Centrum die aufsteigende (perpendiculäre); der Weltkörper soll nun beide Richtungen zugleich haben, um zugleich in sich selbst (mineralische Selbstheit) und zugleich im höheren Centrum (vegetabilisches Streben) zu seyn; folglich wird er die mittlere Richtung zwischen der horizontalen und

perpendiculären Linie nehmen, die Bewegung, die zugleich irdisch und zugleich himmlisch ist, d. i., die Kreisbewegung um sein Centrum.

58. Die Einheit der Entfernung (des Raums) und der Näherung oder des Strebens (der Zeit) ist der Umlauf um die Sonne. Das Streben ist aber bestimmt durch das Seyn, denn es ist ein Streben des Seyns (der Besonderheit), in die Allheit sich zu verklären; folglich ist auch die Umlaufszeit der Weltkörper durch ihr räumliches Seyn, d. h., durch ihre Entfernung vom Centralkörper bestimmt. Das Streben äufsert sich durch die Zeit, die Form des idealen Lebens; mit der Entfernung eines Körpers von seinem Centrum steigt nun seine Selbstheit (Activität); die Geschwindigkeit wird daber geringer und die Zeit gröfser, je gröfser der Raum (die Entfernung) ist, oder, die Zeit ist nicht der einfachen Entfernung, sondern dem Quadrate der Entfernung gleich, und die Schwere steht im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung. Die Entfernung eines Weltkörpers von seinem Centralkörper ist ferner die dreifache Setzung des Weltkörpers; einmal nehmlich als Besonderheit (= der ersten Potenz: Schwere), zweitens als Besonderheit im Allgemeinen (= der zweiten Potenz: Licht), drittens als Einheit des Besonderen und Allgemeinen (= der dritten Potenz: Umlauf); also verhält sich die Entfernung des

Weltkörpers vom Centralkörper, wie sich der Cubus zu seiner Wurzel verhält. Die Zeit ist das intensive (innere) Leben der Weltkörper; folglich ist sie gleich der Wurzel, die Entfernung aber gleich dem Cubus. Die Umlaufszeit verhält sich daher als die Wurzel aus der dritten Potenz des Raums, d. h., aus dem Cubus der Entfernung vom Centrum.

59. Der Weltkörper lebt aber nicht blofs im höheren Centrum, als seiner Sonne, sondern auch in sich, denn er ist Planet und Sonne zugleich; folglich wird auch die Bewegung nicht die reine Kreisbewegung um das höhere Centrum seyn, sondern zugleich um das eigene Centrum des Weltkörpers; d. h., er ist nicht blofs negativ oder passiv, sondern in Wechselwirkung mit untergeordneten auch activ oder positiv. Die Kreisbewegung ist also zugleich Abweichung vom höheren Centrum, d. h., sie ist elliptisch und hat zwei Brennpuncte oder Centra. Das eine Centrum ist nehmlich das des höheren Lebens (die Sonne, das Himmlische), das andere das Centrum des besonderen, individuellen Lebens (die Selbstheit, das Irdische). In der Ellipse, als der abweichenden Kreisbewegung, sind aber die Räume (die Bogen in der Peripherie) ungleich gesetzt; diese Ungleichheit kann nur durch die Zeit wieder zur Gleichheit werden, dadurch nehmlich, dafs der gröfsere Raum durch die kürzere Zeit, in welcher er durchlaufen wird, dem kleineren

wieder gleich wird. — So bildet sich in der Bewegung der Weltkörper aus der Gleichheit ihres inneren (zeitlichen) und äufseren (räumlichen, entfernten) Lebens (dem Umlaufe) die Ungleichheit des äufseren (räumlichen) hervor, also der Gegensatz des Aeufseren und Inneren (in der elliptischen Bahn); dafs aber dieser Gegensatz ein blofs äufserer sei, beweist die Bewegung durch ihre Innerlichkeit, die Zeit, welche den Gegensatz des Räumlichen wieder ausgleicht.

60. Der Gegensatz des besonderen (irdischen) und des universellen (himmlischen) Lebens zeigt sich nicht nur in den Bewegungen der Weltkörper, als ihrem vegetabilischen Leben, sondern auch in ihrem Seyn. Jeder Weltkörper ist eine Besonderheit des höheren Lebens, des Himmels, der sich in den Weltkörpern als den Besonderheiten seines Wesens äufserlich darstellt. Also steht der besondere Weltkörper zum Himmel, dessen reales Centrum, als Princip des besonderen Lebens, die Sonne eines jeden Systems ist, in dem Verhältnisse, in welchem die Erde, das realisirte, besondere Seyn, zum Feuer, dem ursprünglichen, reinen Seyn steht, d. h., jeder Weltkörper ist ein Erdkörper, der im Himmel vegetirt und zugleich (mineralisch) in sich selbst ist. Diese Doppelheit des irdischen und himmlischen Lebens offenbart sich im Seyn des Weltkörpers durch seine Richtung (Linie): die Axenlinie und Aequato-

riallinie. Es giebt aber kein Irdisches, das nicht das Himmlische in sich selbst trägt, denn das besondere Seyn ist an sich Eins mit dem reinen Seyn. Folglich ist jede der beiden Linien des Erdkörpers in sich selbst wieder doppelt. Diese Doppelheit ist ihre Polarität. Die Axenlinie ist also irdisch und himmlisch zugleich, d. h., selbst wieder eine in sich vollendete Offenbarung des reinen Lebens. Irdisch ist sie in ihrer Wirklichkeit oder Selbstheit (denn sie ist selbst die irdische Linie), himmlisch in ihrer Innerlichkeit oder Idealität. Der irdische Pol der Axenlinie ist also der wirkliche, positive; der himmlische der ideale, negative (denn das Irdische ist nur durch das Himmlische). Jener Pol ist der Nordpol, dieser der Südpol, jener der Erde entsprechend, dieser dem Feuer. Die Einheit oder Gleichheit des Irdischen mit dem Himmlischen stellt sich im Seyn der Erde als Gleichheitslinie, als Aequator dar. Die Einheit des Irdischen mit dem Himmlischen ist aber als eine im Seyn des Erdkörpers dargestellte selbst seyend oder real, folglich in sich selbst wieder bestimmt entweder durch das Vorwalten des Irdischen in der Einheit des Himmlischen und Irdischen, oder durch das Vorherrschen des Himmlischen. Sonach stellt sich auch in der Aequatoriallinie die Polarität des Irdischen und Himmlischen dar. Der Pol des Himmlischen in der Einheit des Himmlischen und Irdischen, also der positive Pol, ist der Osten; der Pol des Irdischen, also

der negative (denn im Himmlischen ist das Irdische das Negative, so wie umgekehrt im Irdischen das Himmlische) ist der Westen. Diese vier Weltgegenden entsprechen den vier Elementen; der Nordpol nehmlich der Erde, der Südpol dem Feuer, der Osten der Luft und der Westen dem Wasser; und mit ihnen steht in Uebereinstimmung die Quadruplicität der Jahres- und Tageszeiten. Auf die Elemente des Geistes bezogen, ist der Nordpol der Pol des Verstandes, der Süden der Pol der Phantasie; denn im Verstande lebt alles in irdischer Getrenntheit, individueller Kraft und Starrheit, die Phantasie dagegen verklärt alles zu Einem unendlichen Leben; dem Osten entspricht der Enthusiasmus, das begeisterte Leben im Himmlischen, dem Westen die Vernunft, die Sich-selbst-Vergötterung des Irdischen. Der Osten ist das himmlische Leben, der Westen strebt nach ihm und sucht es im Irdischen darzustellen; im Norden lebt alles in sich selbst, in eigener Kraft und Starrheit, in der Sich-selbst-Verkörperung, im Süden dagegen ist das Leben Auflösung des Besonderen in das Allgemeine, Verflüchtigung der Individualität: ein Sich-selbst-Verbrennen. Der Nord- und Südpol ist der Gegensatz des individuellen, der Ost- und Westpol der Gegensatz des universellen Lebens.

61. Das vollendete Leben, das sich als die Einheit des mineralischen und vegetabi-

lischen in den Weltkörpern offenbart, ist die Gleichheit des Besonderen oder Irdischen und Universellen oder Himmlischen in Einem Leben. Diese lebendige Einheit des Endlichen und Unendlichen ist das Bildungsgesetz alles Lebens; folglich ist das Leben der Weltkörper Musterbild alles Lebens. Weil ferner der Weltkörper eine in sich selbst vollendete Welt ist, so ist alles besondere Leben auf und in ihm nicht nur nach seinem Urbilde gebildet, sondern auch durch sein Seyn selbst gesetzt. Die Weltkörper sind daher nicht nur Musterbilder der reinsten Gesetzmäſsigkeit und Harmonie, sondern zugleich die höheren Geister und Vorsteher alles irdischen Lebens. Denn so wie durch sie alles besondere Leben nach seiner Entfaltung, d. h., alles Zeitliche nach seinem periodischen Laufe bestimmt ist, so sind auch alle Veränderungen und Umwandlungen in der Sphäre des Irdischen durch sie bedingt. Die Einheit des Seyns und des Strebens (des Körpers und der Seele) ist in den Himmelskörpern selbst wieder eine real dargestellte; ihre Freiheit ist daher immer an das Seyn gebunden, d. h., unmittelbar Nothwendigkeit, ihre Einheit folglich nicht eine durch sich selbst gesetzte, wahrhaft ideale, bewuſste und sich selbst erkennende, sondern unmittelbar mit dem Seyn verknüpfte und in dem Seyn dargestellte. Dieses Vorherrschen des Realen (des Offenbarungstriebes oder der Expansivkraft) vor dem Idealen in der Einheit des Realen und Idealen beweiſst sich auch in ih-

rer Gestaltung, die ganz plastisch und ausgedehnt ist. Den Weltkörpern steht daher eine andere Sphäre gegenüber, in welcher die Einheit des Realen und Idealen eine ideale, also freie und sich selbst setzende ist. Diese ist die Animalität, in welcher darum auch der Erkenntnifstrieb (die Contractivkraft) alles zur Innerlichkeit bildet, das Aeufsere also nur durch das Innere und für das Innere bestimmt, d. h., nur Organ ist, dagegen in den Weltkörpern das Aeufsere mit dem Inneren, die Seele mit dem Körper schlechthin Eins ist.

62. Die Animalität ist das freie Wechselspiel des Idealen (Vegetabilischen) und des Realen (des Mineralischen), ihr Gegensatz im Aeufseren und ihre Einheit im Inneren, dagegen in den Weltkörpern Aeufseres und Inneres, Körper und Seele, selbst wieder Eine Leiblichkeit sind. Das Animalische hat ein Inneres im Gegensatze des Aeufseren, also eine freie (nicht an das Seyn gebundene und durch die Körperlichkeit bedingte) Aeufserung seiner selbst, und sein Streben geht dahin, seine Innerlichkeit und Freiheit (seine Individualität) zu behaupten, seine Freiheit aufser sich darzustellen, durch die Körperlichkeit zu verwirklichen, und die Körperlichkeit in die Innerlichkeit wieder aufzunehmen (Einheit, Gegensatz und Einheit). Das Mineralreich entspricht dem Wasser, die Vegetabilität der Luft, der Weltkörper der Erde (der realen Einheit des Wassers und der Luft),

die Animalität aber dem Feuer: dem inneren, ursprünglichen Leben, aus dem alles hervorgeht und in welches sich alles wieder auflöst. Die Animalität als das innere, reine Leben ist nehmlich schlechthin einfach, also nicht aus Mineralität und Vegetabilität zusammengesetzt, sondern die ursprüngliche Einheit beider. Was daher im Animalischen unbedingt Eins ist, trennt sich in zwei besondere Sphären des Lebens, die Mineralität und Vegetabilität, ohne dafs beide aus der Animalität hervorgegangen sind; denn alles Seyn ist Ein Seyn, keines also an sich früher als das andere, denn das Seyn (die Gleichzeitigkeit alles Lebens) ist eben das Wesen der Natur.

63. Die Animalität ist Einheit, Gegensatz und Einheit zugleich, d. h., sie ist das vollendet gebildete Leben in seiner Realität und Idealität. Die ursprüngliche Einheit ist das In-sich-Seyn der Animalität, also ihr mineralisches Element, das plastische (bildende, erhaltende und ernährende) Princip: das Seyn. Der Gegensatz ist das Aufser-sich-Leben der Animalität, das Ueberstreben in ein Anderes, also das vegetabilische Element, das Princip der Beweglichkeit und Erregbarkeit: das Leben (der Gegensatz). Die innere Einheit ist, als die Vermählung des mineralischen und vegetabilischen Princips, die Sich-selbst Erkenntnifs oder Empfindung des Animalischen: der Geist, das

sich-selbst-setzende Seyn. Aus diesen drei Principien des animalischen Lebens gehen die drei Kräfte hervor: die Reproductionskraft, deren Wesen plastisch und magnetisch ist, die Irritabilität, das elektrische Princip der Animalität, und die Sensibilität, das eigentlich Animalische, das Setzen und Empfinden. Der Gegensatz der Reproductionskraft und der Sensibilität, deren Mittelglied die Irritabilität, ist Unterordnung; denn die Sensibilität (das Nervensystem oder Haupt) verhält sich zum Reproductionssysteme (dem Rumpfe), wie Höheres (Objektives oder Universelles) zum Niederen (Subjektiven oder Individuellen), wie das Licht (das Solarische) zur Schwere (dem Planetarischen oder Irdischen), der Tag zur Nacht, das Wachen zum Schlafe, die Blume zum Metall. Aber dieses Niedere ist nur im Gegensatze zum objektiv-Solarischen niederes, für sich, in seiner freien, ungebundenen Innerlichkeit, ist es selbst Offenbarung des Höheren und Universellen (magnetischer Schlaf), gleich wie die cohärenteste (zur höchsten Individualität gebildete) Erde, der Diamant, für sich selbst Sonne ist. — Durch die Reproductionskraft lebt das Animalische in sich selbst, in seiner Selbstheit als körperliches Wesen sich behauptend (sich erhaltend und ernährend); sie ist also das Mineralische in ihm, als Kraft das Magnetische. Durch die Irritabilität geht das Animalische aus sich heraus, sein inneres Streben als Bewegung

offenbarend, möge nun die Bewegung von innen stammen (die Irritabilität also Erregbarkeit seyn), oder von aufsen (die Irritabilität Reizbarkeit). Die Sensibilität ist die eigenthümliche Kraft des Animalischen, vermöge welcher es alles Aeufsere in sein Inneres verwandelt, und alles Innere auch äufserlich darstellt; denn diese innere und freithätige Einheit des Aeufseren und Inneren ist eben das Wesen der Animalität. Das Aeufsere ist dem Animalischen zugleich ein Inneres, d. h., ein in sich aufgenommenes, ein empfundenes; alles Innere ist ihm zugleich ein Aeufseres, d. h., ein ihm objektives, ein angeschautes. Die Sensibilität also ist die Wurzel des Anschauens und Empfindens. So verwandelt sich das äufsere Seyn der Mineralität im Animalischen zum freien, sich-selbstsetzenden Seyn, d. h., zum Anschauen, das Streben der Vegetabilität zum In-sich-selbst-Zurückstreben, d. h., zum Empfinden. Das Mineralische ist ein äufseres Seyn, ohne sich als solches zu setzen oder durch innere Kraft es zu seyn (denn das Seyn im Mineralischen ist ein schlechthin gesetztes, unmittelbares), d. h., ohne sich als solches anzuschauen; das Vegetabilische ist ein Streben nach aufsen, ohne zugleich in sich selbst zu seyn, d. h., sich strebend zu empfinden. In beiden Sphären sind sich das Aeufsere und Innere entgegengesetzt; im Animalischen dagegen sind sie durch die Sensibilität Eine Innerlichkeit und Freiheit. Die Sensibilität ist daher, als die

innere Einheit der Animalität, das alle Elemente des Animalischen Setzende und Beseelende.

64. Die Animalität ist in sich selbst unendlich; ihre Unendlichkeit ist aber eine innere, durch sich selbst gesetzte; alle Darstellung der inneren Unendlichkeit ist daher eine durch und für sich selbst gesetzte, d. h.; alles Körperliche ist Organ des inneren Lebens. Darum gebiert die Animalität unendliche Organe aus sich, von denen ein jedes in sich selbst wieder gebildet, für sich selbst also ein Organismus ist; alle Organe sind aber durch das innere Leben gesetzt und leben in diesem, also ist die Innerlichkeit (die Contractivkraft) das Verwaltende in allen animalischen Bildungen; in den Weltkörpern dagegen ist alles durch das Seyn gesetzt, also in der Expansion dargestellt. Jedes der drei Principien des animalischen Lebens ist als Element der Animalität sich selbst setzend und in Organen sich äufsernd, also ist jedes der drei Principien der Centralgeist eines Systems von Organen. Die Reproductionskraft ist die Sonne eines eigenen Systems, das die zur Selbsterhaltung gehörigen Organe in sich begreift, die Irritabilität herrscht im Systeme der Bewegungsorgane, im Muskelsysteme, und die Sensibilität im Nervensysteme.

65. Die Einheit der Reproductionskraft und der Sensibilität ist die Irritabilität, das

sich-selbst-setzende (bewegende) Leben, dessen Subjektivität in der Reproductionskraft, dessen Objektivität in der Sensibilität sich beweist. Die reale Einheit des Animalischen, also das reine und gediegene Seyn, das reproductiv und sensibel zugleich ist, erkennen wir im Blute, dem animalischen (lebendigen und flüfsigen) Metalle des thierischen Körpers, aus dem er sich crystallisirt und feste Organisation gewinnt, und durch dessen Lebenswärme er seine Bewegungskraft empfängt. Das Blut ist darum zugleich sich expandirend (sich äufserlich bildend) und sich contrahirend (sich selbst erkennend); diese zwei Bewegungen seines Lebens, die aus Einem Centrum, dem Herzen, ausfliefsen, offenbaren sich im Arterien- und Venensysteme; denn in jenem herrscht die Centrifugal-, in diesem die Centripetalkraft. So ist das Herz das reale Centrum des animalischen Lebens und zugleich aller Empfindung, d. h., der lebendige Mittelpunct der Animalität.

66. Das reale Leben ist untergeordnet dem idealen, denn das Animalische hat, als vollendet gebildetes, gleich den Weltkörpern zwei Centra, ein Centrum der Selbstheit, als Princip des planetarischen Lebens, und ein Centrum der Universalität, des solarischen Lebens. Letzteres ist das Gehirn, das, gleich dem solarischen Lichte, in das System der Nerven sich ergiefst, so wie dagegen das System des unteren Leibes, gleich dem pla-

netarischen Metall, in seiner eignen Schwere ruht. Der Unterleib ist das Centrum der Schwere, des subjektiven, individuellen Lebens: das weibliche Element der Animalität; das Gehirn das Centrum des Lichts, des objektiven, universellen Lebens, der Brennpunct der Sinne: das männliche Element der Animalität. Der Gegensatz des Gehirns, als des idealen Centrums, und des Unterleibes, als des realen Mittelpunctes, der an sich Unterordnung und Wechselwirkung des Höheren und Niederen (des Solarischen und Planetarischen) ist, bildet sich im Animalischen zur wirklichen Eintracht im Herzen, der lebendigen Mitte des Gehirns (des Systems der Expansion) und des Unterleibes (des Systems der Contraction). Das Herz ist daher das eigentlich Animalische, das wirkliche Leben, das expansiv und contractiv zugleich ist, d. h., sich selbst schaffend und seine Schöpfung wieder in sich aufnehmend, d. h., sich selbst realisirend und idealisirend; es ist die Wurzel des Gemeinsinnes, das, wodurch das Subjektive und Individuelle unmittelbar Eins ist mit dem Universellen: die Seele, das Gemüth des Animalischen, so wie das Gehirn sein Geist und der Unterleib sein Körper ist. Das Herz, das Centrum der Animalität, setzt daher die Momente seines in sich einstimmigen und ungetheilten Lebens aufser sich als besondere Centra, seine Idealität im Systeme des Gehirns, seine Realität im Systeme des Unterleibes, in jenem seine Expansion, in

diesem seine Contraction offenbarend, d. h., in jenem sein Streben nach dem Höheren, dem Solarischen beurkundend, in diesem seine Angebundenheit an das Planetarische beweisend. Das Herz ist folglich die lebendige Erde, deren Sinne (Wahrnehmungen des Höheren und Wechselwirkung mit dem Himmlischen) die Pflanzen, deren Leib die Mineralien sind.

67. Die Organe der lebendigen Wechselwirkung des inneren und äufseren Lebens sind die Sinne. Alles Wahrnehmen ist entweder das Wahrnehmen eines Aeufseren: Anschauen, oder das Wahrnehmen eines Inneren: Empfinden. Der Sinn der äufseren (objectiven) Wahrnehmung ist das Gesicht, dem Feuer oder Licht entsprechend; denn alles Sehen beruht auf der Einssetzung des inneren und äufseren Lichtes, ursprünglich des inneren (subjectiven) und äufseren (objectiven oder universellen) Lebens, dessen Offenbarung das Licht ist. Das Gesicht ist die reine Wahrnehmung des Objektiven in seiner Objektivität (äufsern Bildung): das reale Setzen (Bilden und Anschauen). Die Wahrnehmung des Aeufseren in seiner subjektiven Erregtheit ist das Gehör; denn das Gehör nimmt das innerlich erregte und durch das ideale Element der Luft als Bebung (Ton) sich fortpflanzende Leben der Dinge wahr.

68. Das Gesicht und das Gehör sind die beiden höheren und reinen Sinne des universellen (solarischen) und individuellen oder subjektiven (planetarischen) Lebens; ersteres die Blüthe des Gehirns, letzteres die Wurzel des Herzens. Mehr irdischer, empirischer und gemischter Natur sind der Geschmack und Geruch, jener, die Durchdringung und Auflösung des Objektiven in das Subjektive: dem Wasser und der magnetischen Kraft entsprechend; dieser, die Auflösung des Subjektiven in das Subjektive: der Luft und der elektrischen Kraft entsprechend. Beide also sind Vermischungen des Objektiven mit dem Subjektiven, weder das eine noch das andere rein auffassend und darstellend; beide sind ferner empirisch, eigentlich sinnlich und an das Gegebene gebunden, dagegen das Gesicht und Gehör über die empirische Welt zur höheren zu dringen vermögen, so dafs das Gesicht wahrhaft phantastisch wird, das Gehör mystisch. Dennoch zeigt sich zwischen den beiden höheren und den beiden niederen Sinnen ein homogenes Bildungsgesetz; denn das Gesicht ist im höheren, freieren Leben das, was der Geschmack in dem niederen, empirischen ist; jenes ist der solarische Magnetismus, der Geschmack der irdische; eben so entspricht der Geruch dem Gehöre, denn beider Natur ist elektrisch oder ideal. Die vier Sinne verknüpfen die innere Welt des Animalischen mit der äufseren; das Animalische steht aber mit dem Aeufseren, dem Gegen-

bilde seines eigenen Wesens, so in Verbindung, dafs es nicht aus sich selbst heraustritt, sondern sein eigenes Seyn behauptet; es fafst daher alles Aeufsere so auf, dafs es ihm zugleich ein Inneres, Eigenes wird, d. h., es nimmt nicht wahr, sondern nimmt sich selbst als wahrnehmendes wahr. Dieser rein innere Sinn, der alle Wahrnehmung begleitet, ist das Gefühl (der Gemeinsinn), aus dem Brennpuncte der Animalität, dem Herzen fliefsend, dagegen die anderen Sinne dem Gehirn entblühen.

69. Der Unterleib ist das Centrum der subjektiven und individuellen Animalität, der Mittelpunkt des Irdischen, das Gehirn das Centrum des objectiven, universellen Lebens, der Mittelpunkt des Himmlischen. Das Animalische hat demnach, wie der Weltkörper, zwei Brennpunkte seines Lebens, deren Centrum das Herz ist. Dies beweist sich auch in seiner Gestaltung, die, gleich den Bewegungen der Himmelskörper, elliptisch ist, da nehmlich, wo die Animalität in ihrer Gesammtheit gebildet erscheint, im Thiere. So wie ferner im animalischen Individuum jedes Princip der Animalität sein System bildet, so auch lebt es überhaupt in seiner eigenen Sphäre und setzt eine besondere animalische Welt. Daher die animalischen Sphären nach den drei Principien der Animalität sich bestimmen. Die Sphäre, in welcher die Repro-

duction (das eigentlich Irdische) herrschend ist, begreift die Polypen, Molusken und Insekten in sich; letztere machen durch ihre Muskelkraft den Uebergang zur irritablen Sphäre. Die Sphäre der Irritabilität (der lebendigen Mitte des Animalischen) faſst die Fische (in denen das Herz zuerst hervortritt), die Amphibien (bei denen die Lunge, das Organ der Respiration, eintritt), und die Vögel in sich, die zur dritten Sphäre des animalischen Wesens, der sensiblen, der Thiergattung, den Uebergang machen.

70. Die Lebensfactoren der Animalität sind, als die sich entgegenstehenden Elemente Eines Wesens, die Geschlechter Einer Gattung; der sensible nehmlich ist das männliche Geschlecht der Animalität und der reproductive das weibliche, die Animalität selbst aber als ihre Einheit und Gattung ist geschlechtslos (irritabel). Jedes animalische Wesen ist folglich als animalisches die Gattung selbst, als animalisches Individuum aber, in Wechselwirkung mit dem anderen, durch das Hervortreten des Objektiven (Männlichen) oder Subjektiven (Weiblichen) bestimmt; das Männliche ist das energische, schaffende Leben, das Weibliche das empfängliche und empfindende; beide sind an sich Ein Leben, das sich selbst setzt und schafft (männlich) und für sich selbst schafft, d. h., seine Schöpfungen in sich selbst aufnimmt und von sich empfängt; dem Männlichen, als dem Positiven,

ist daher das Weibliche als negatives nicht entgegengesetzt, sondern untergeordnet: das Weibliche ist selbst männlich, schaffend, aber seine Kraft ist nicht so frei und energisch, wie die männliche, sondern gleichsam gebunden und in sich selbst zurückgetreten, die Schöpfungskraft des Männlichen also nur erweckend und begleitend.

71. In der sensiblen Sphäre der Thiere offenbart sich nach den zwei Polen der Animalität, dem irdischen und himmlischen, auch ein Gegensatz der irdischen und himmlischen Thiere. Das irdische, an das Seyn und seine Individualität gefesselte, also in allen seinen Aeufserungen und Trieben durch das Seyn selbst bestimmte, ist das vorzugsweise so genannte Thier; das himmlische aber, das durch die sich selbst setzende Kraft des inneren Lebens das Seyn in Handeln und alles nothwendig Gesetzte (Bedürfnisse und Triebe) seines physischen Lebens zu freien Neigungen (moralischen Triebfedern und Handlungen) verklärt, ist der Mensch. In ihm wird die Seele, die allem Seyn inwohnt, weil alles Seyn Einheit des Realen und Idealen ist, zur freien Kraft, zum Geiste. Auf diesem höchsten Puncte ihrer Selbsterkenntnifs ist es, wo die Natur sich selbst verklärt und in die ursprüngliche Einheit alles Lebens, das Ewige und Unendliche, zurückstrebt. Im Menschen erkennt sie sich selbst als reale Darstellung des Ewigen, folglich als Besonderheit des-

selben; in ihm bezieht sie ihr besonderes Wesen auf die unbedingte Einheit alles Lebens zurück und verklärt sich zur reinen Einheit. Denn im Menschen bildet sich die Natur zur vollendetsten Individualität, und gerade durch diese strebt sie in die ursprüngliche Einheit alles Lebens zurück; denn je vollkommner die Besonderheit des Seyns als Individualität ausgebildet ist, eine um so reinere Darstellung des Ewigen ist sie, so daſs das Ewige in ihr unmittelbar wiederstrahlt, das Individuelle also ein reiner Spiegel des Unendlichen ist. In der Sphäre der animalischen Wesen bildet sich alles tiefer herab, d. h., höher hinauf: es wird immer innerlicher, bis es zur unbedingten, sich selbst setzenden Innerlichkeit, zum Geiste gelangt; dieser ist der Triumph der Contractivkraft über die Expansivkraft, des Erkenntniſstriebes über den Offenbarungstrieb. Daher wird bis zum Menschen hinauf alles innerlicher und vom Seyn unabhängiger, die Sinne freier und edler, eben so die Metamorphose immer innerlicher, so daſs alles im Menschen in Einen Brennpunct zusammengeflossen und dadurch verklärt erscheint. In seiner Organisation wiederhohlen sich alle anderen Sphären der Animalität; die reproductive in seinen Ernährungsorganen, die irritable in den Organen der Respiration und Circulation, die sensible Sphäre in den Sinnesorganen seines Hauptes. Und alles dieses stellt sich im Menschen als Eine Organi-

sation dar, in welcher jedes Organ und jede Function eine besondere Sphäre bildet und ein eigenes Leben führt. Darum ist der Mensch das ideale Centrum nicht nur der Animalität, sondern der gesammten Natur, weil die Animalität schon für sich die innere Einheit der Natur ist. Die Natur erkennt sich nur da, wo sie sich in ihre eigene Innerlichkeit verwandelt, aus dem plastischen und expansiven Leben in das innere zurückgeht, und die Unendlichkeit ihres Wesens als eine innere, sich selbst setzende und erkennende darstellt. Diese innere Unendlichkeit, also der geistige Brennpunct der gesammten Natur, ist eben der Mensch.

72. In der Natur ist alles im Seyn, d. h., räumlich und gleichzeitig gesetzt; also ist weder zu denken, daſs die Natur sich successiv bis zum Menschen hinaufbilde, noch, daſs sie vom Menschen herabsteige, sondern der Mensch ist gleichzeitig mit allen anderen Bildungen der Natur, wenn sie auch nur besondere Sphären seines Wesens darstellen; denn die Einheit ist gleichzeitig mit der Vielheit (dem Gegensatze, der Besonderheit), weil die Vielheit nur besondere Darstellung der Einheit ist, also dem Wesen nach Eins mit der Einheit. Darum auch ist jedes, auch noch so niedrig erscheinende Wesen doch in seiner Art vollkommen, weil es besondere Darstellung des Einen, lebendigen Wesens ist, dessen innere Unendlichkeit die Natur

in unendlichen Wesen offenbart, von denen ein jedes in sich vollendet ist, weil es die Darstellung des allgemeinen Lebens, also dem Seyn nach ihm gleich ist. So ist die Natur in ihrem gemeinsamen, harmonischen Leben die reine Animalität, deren Glieder und Organe sich in der unendlichen Fülle von Productionen darstellen, deren Geist als herrschendes Princip des Lebens im Menschen hervortritt. Das äufsere Universum ist das Gegenbild und der Körper des Menschen, und der Mensch mittelbar durch seinen Leib Eins mit der äufsern Welt. Alles in seinem Wesen Gegründete stellt sich ihm in der äufseren Welt gegenbildlich dar, und so im Universum sich abspiegelnd, erkennt er sein eigenes Wesen.

---

2. *Philosophie des Geistes.*

73. Auf dem höchsten Punkte der Innerlichkeit und Individualität, im Thierreiche, trennt sich die Animalität selbst wieder in äufseres und inneres Leben. Die Animalität beweifst nehmlich ihre Innerlichkeit entweder als reines, sich selbst bestimmendes und erkennendes Leben, oder als scheinbar

sich selbst setzendes und freies Leben. Das animalische Wesen handelt im reinen Leben nach seiner Innerlichkeit, so wie es sie wahrgenommen und erkannt hat, also vernünftig, dasjenige animalische Wesen dagegen, das sich nicht rein durch sich selbst, durch Erkenntnifs bestimmt, folgt theils den Anregungen von aufsen, theils den inneren Trieben der Natur, die nicht freie, durch die Erkenntnifs gesetzte Bestimmungen sind, sondern in der Natur, dem äufsern Seyn, gegründete, also bewufst- und vernunftlose Begehrungen. Die unvernünftige Animalität ist aber nicht schlechthin unvernünftig dadurch, dafs sie dem natürlichen Seyn und seinen inneren Bestimmungen folgt; denn das Seyn der Natur trägt seine Idealität in sich selbst, nach in sich selbst verborgener Erkenntnifs und Vernunft handelnd; darum ist alles in der Natur so gebildet, als wäre es von Vernunft ausgegangen. Folglich handelt auch das Thier nicht schlechthin vernunftlos, sondern in seinem Leben offenbart sich selbst eine innere Einstimmung, Zweckmäfsigkeit und Ordnung, die das Werk des in ihm verschlossenen Erkenntnifstriebes ist. Das Thier handelt demnach so, als werde es von Erkenntnifs bestimmt, obgleich in ihm der Erkenntnifstrieb vom Offenbarungstriebe, dem natürlichen Seyn, unterjocht ist. Also bewufstlos handelt es so, als handle es mit Bewufstseyn. Seine Bewufst- und Vernunftlosigkeit erscheint nur im Gegensatze zur frei

sich offenbarenden Vernunft als solche, denn an sich ist sie inneres, im natürlichen Seyn verborgen liegendes Bewufstseyn und natürliche, instinctmäfsige Vernünftigkeit.

74. Im Thiere offenbart sich die Seele als frei - natürliches Leben, im Menschen als rein - freies Leben; das Princip des Thierlebens ist die Bestimmung durch die Natur, der Instinct, das Princip des menschlichen Lebens die Sich - selbst - Bestimmung durch Erkenntnifs, die Vernunft; die Offenbarung des Thierinstinctes in seiner Eigenheit ist der Charakter, die Offenbarung der Vernunft in ihrem freien Leben der Geist. Der Instinct des Thiers und die Vernunft des Menschen sind das Feuer des animalischen Lebens; seine reine Offenbarung, sein Licht, ist der Geist, und seine getrübte, durch das äufsere Seyn gebrochene Offenbarung (seine Farbe) der Charakter. Vernunft und Geist sind demnach nicht an sich der Natur entgegengesetzt; denn die Natur ist in sich selbst vernünftig und geistig, ohne sich als vernünftiges und geistiges Wesen darzustellen, weil der Erkenntnifstrieb vor ihrem Offenbarungstriebe zurücktritt. Der Geist steht nur dem äufseren Seyn der Natur, nicht ihrem reinen, inneren Wesen entgegen; im Geiste erkennt sich die Natur vielmehr selbst in der freien Sich - selbst - Bestimmung des Lebens, der Erkenntnifstrieb also, der im realen Leben der Natur hinter dem Offenbarungstriebe zurück-

treten mufste, zerbricht hier die Fesseln des äufsern Seyns, als Geist hervorgehend. Das reale Leben der Natur verklärt sich zum idealen, d. h., die Natur hört auf, blofs äufseres, selbstloses Leben zu seyn, und weil sie das äufsere, geoffenbarte Leben des reinen Seyns ist, so verliert sie selbst mit dem Untergehen des blofs äufsern Seyns ihre unmittelbare Herrschaft. Das äufsere (natürliche) Leben verklärt sich zum inneren, vernünftigen und sittlichen, und reinigt sich vom Irdischen, um zur Freiheit des Himmlischen durch den Menschen aufzusteigen.

75. Die Natur ist das an sich Seyn, das unmittelbare, selbstlose Leben, der Geist das für sich Seyn, das sich als Selbstheit erkennende, sich selbst bestimmende Leben; beide sind also die zwei ursprünglichen Offenbarungsformen des Ewigen, das Reales und Ideales, Natur und Geist, in unbedingter Einheit ist. Die Natur ist demnach die Gestaltung (unmittelbare Offenbarung) des Ursprünglichen, der Geist die Seele oder seine Selbstheit: sein reines, sich selbst erkennendes Wesen; und beide sind Ein Leben, aus Einem Seyn stammend und in Ein Seyn zurückstrebend. Die Bildungsgesetze des einen sind darum auch die des andern; denn es giebt nur Ein Leben, nach dessen Urbild alles Leben sich gestaltet, nur Eine Lebenskraft, die alles organisirt dadurch, dafs sie sich

selbst organisirt, um ihr inneres Wesen offenbar zu machen.

76. Die innere Einheit, als Mittelpunkt des geistigen Lebens, ist die Vernunft, die Sich-selbst-Erkenntnifs. Die Einheit beweifst sich als wirkliche Einheit durch die Harmonie ihrer Elemente; diese sind im ursprünglichen, wie in jedem besonderen Leben, die Realität (Aeufserlichkeit oder Wirklichkeit) und die Idealität (Innerlichkeit oder Möglichkeit). Jenes ist das endliche, dieses das unendliche Princip des Lebens. Das Wesen des Geistes ist Erkenntnifs, also ist sein äufseres, endliches Leben ein Erkennen des Aeufseren und Wirklichen, des Objektiven; dieses ist der Verstand, das Princip der realen, endlichen Erkenntnifs, der objektiven Wahrnehmung. Das ideale Element des Lebens ist das Sich-selbst-Bestimmen und Aufser-sich-Streben, um seine Innerlichkeit zu offenbaren, das demnach in sich unendlich und frei ist, und nach eigener Bestimmung sich im Endlichen oder Wirklichen darstellt. Dieses ideale und freie Element des geistigen Lebens ist der Wille, das Princip des idealen, unendlichen Handelns. Der Geist ist aber in jeder Erkenntnifs und Handlung das die Erkenntnifs und Handlung zugleich mit ihrem Objekte selbst setzende, folglich productive Princip des inneren Lebens, gleichwie die Natur sich selbst producirt. Jede Erkenntnifs und Handlung ist

demnach das Selbstproduct des Geistes, und die Bestimmtheit oder Form aller Erkenntniſs und Handlung wird gesetzt durch die Sich-selbst-Bestimmung des Geistes. Der Geist ist folglich eben so, wie die Natur, sich selbst bildend und in seinen Bildungen die Besonderheiten seines Wesens offenbarend; alles Gebildete ist eine realisirte und endliche Darstellung des bildenden, in sich unendlichen und freien Lebens; also ist das Bildungsvermögen der Natur, so wie des Geistes, das Element des schaffenden Lebens. Das Bildungsprincip des Geistes ist Einbildungskraft, die reale Eins-Bildung des objektiven (endlichen oder verständigen) und subjektiven (unendlichen, freien) Lebens des Geistes. — Diese vier Lebensprincipien des Geistes sind den vier Lebensgeistern der Natur auf nothwendige Weise entsprechend; die Vernunft nehmlich dem Feuer, der innern Einheit des gesammten Lebens, der Verstand dem Wasser, dem äuſsern Seyn des Feuers, der Wille der Luft, der freien, lebendigen Kraft des Feuers, und die Einbildungskraft der Erde, der realen (endlichen) Vereinigung des äuſseren und inneren Lebensgeistes, des Wassers und der Luft.

77. Im Geiste bildet eben so, wie in der Natur, jedes Lebensprincip seine eigene Sphäre, in welcher es die Herrschaft führt. Der Verstand also ist in sich selbst wieder so organisirt, daſs er ein objektives und subjek-

tives Element in sich trägt, die sich in einem Dritten vereinigen. Der Verstand nimmt nehmlich das Aeufsere entweder als Aeusseres wahr durch den objektiven Sinn des Gesichts; diese objektive Wahrnehmung ist die Anschauung; oder er fafst das Aeufsere nicht in seiner Aeufserlichkeit, sondern in seiner Innerlichkeit, folglich als ein Inneres, Subjektives auf. Das Aeufsere wirkt scheinbar vermittelst der Sinne auf den Körper, seine Innerlichkeit ihm mittheilend, und dadurch die Innerlichkeit des animalischen Wesens bestimmend; diese Bestimmtheit und Begränztheit nimmt das animalische Wesen durch seine Sensibilität in sich auf, erhebt den Eindruck zur Empfindung und verwandelt diese durch den auf die Empfindung und den Gegenstand der Empfindung reflectirenden Geist in Vorstellung. Die Vorstellung ist also das subjective Element des Verstandes, dem die Anschauung als das objektive entgegensteht. So wie aber die Empfindung durch die eintretende Reflexion des Geistes, der die subjektive Bestimmtheit auf ihren objektiven Grund bezieht und das Objektive nach der Begränztheit der Empfindung bildet, zur Vorstellung wird: so verwandelt sich auch die Anschauung durch die Reflexion des Geistes, der das Objektive nach seinen Verhältnissen bestimmt und sein Wesen rein auffafst, in Erkenntnifs. Erkenntnifs und Vorstellung gleichen sich in der höchsten Thätigkeit des Verstandes, im Begreifen, wieder aus; denn der

Begriff ist weder blofs objektiv, auf Erkenntnifs beruhend, noch blofs subjektiv, von der Empfindung und Vorstellung abhängig, sondern er ist die ideale (freie und allgemeine) Erkenntnifs des objektiven: die Auffassung des Objektiven in seiner Allgemeinheit und selbstgesetzten (inneren oder freien) Nothwendigkeit. Der Begriff ist ein nothwendiges, durch das Objektive bedingtes Erkennen, darin also der Vorstellung gleich; aber das Nothwendige und Bestimmte, das der Begriff auffafst, ist nicht ein subjektives, durch die eigene Empfindung gesetztes, wie in der Vorstellung, sondern seine Nothwendigkeit und Bestimmtheit ist im Objekte selbst gegründet; dadurch ist der Begriff der objektiven Erkenntnifs verwandt. Die alle Thätigkeiten des Verstandes begleitende innere Wurzel des Verstandes ist das Bewufstseyn.

78. Auf gleiche Weise trägt der Wille ein objektives oder freies und ein subjektives, gebundenes Element in sich. Das objektive Princip des Willens ist die Selbstbestimmung, der Erkenntnifs entsprechend, das subjektive die Begehrung, gleichsam die aufser sich strebende Vorstellung, die, wenn sie den Geist dem Sinnlichen, den Gefühlen und Trieben unterjocht, durch den innern Widerspruch zur Begierde oder Leidenschaft wird. Das Gesetz und die Form aller Willenshandlungen des Geistes ist die Freiheit,

ihre Wurzel das Gemüth, das allen Willenshandlungen erst den Charakter des Selbstständigen und in sich selbst Realen, folglich wahren Gehalt ertheilt; denn ohne Gemüth handelt der Mensch nur formell, wenn auch seine Handlungen das Gepräge der Selbstbestimmung und Freiheit haben. Das Handeln nach Freiheit und Erkenntnifs ist ein blofs objektives, nicht in sich selbst gegründetes und aus sich selbst fliessendes, darum eben ein blofs formelles. Das Gemüth ist das innere Seyn des Menschen, also das Princip seiner individuellen Neigungen und Stimmungen, d. i., seines Charakters. Darum kann der Mensch frei handeln und dennoch charakterlos seyn, wenn seine Handlung aus Erkenntnifs entspringt, nicht aber aus der Wurzel seines eigenen, inneren Wesens, aus dem Gemüthe. Das Gemüth ist demnach in der Sphäre des Willens das, was in der Sphäre des Verstandes das Bewufstseyn ist: die innere Einheit, das beharrliche, individuelle Leben, durch welches der Geist als ein selbstständiges Wesen erscheint. Die äufsere, formelle Einheit der Elemente des Verstandes dagegen ist der Begriff, der Elemente des Willens die Freiheit.

79. Auch die Einbildungskraft hat zwei Elemente ihres Wesens. Objektiv und frei ist sie nehmlich als eigentliche Bildungskraft, als Phantasie, subjektiv und bedingt aber als Reproductionskraft, d. i., als Gedächt-

nifs. Die Einbildungskraft ist die äufsere oder reale Einheit der Elemente des Geistes; ihr entgegen steht demnach die innere oder ideale, die Vernunft, die Wurzel des gesammten geistigen Lebens, die alle Elemente des Geistes durch sich selbst setzt und in allen als das unbedingte Lebensprincip erscheint. Denn als theoretische Vernunft setzt sie die Sphäre des Verstandes, als praktische die Sphäre des Willens, und als intellektuelle Anschauung ist sie die verklärte Einbildungskraft, deren Objekte nicht das Sinnliche, sondern die Ideen, d. h., die Bilder des reinen und vollkommenen Lebens sind.

80. Alles Anschauen und Vorstellen ist ein Nachbilden des Gegenstandes in seiner Form; denn nicht durch einen mechanischen Eindruck des Objektes auf den Geist kann es geschehen, da für den Geist nichts ist, das er nicht freithätig ergriffen und wenigstens formell (bildend oder nachbildend) gesetzt. Das Erkennen ist dadurch bedingt, dafs der Geist die Objekte in ihrer äufseren oder inneren Form nachbildet, um sie zum Produkte seiner Selbstthätigkeit zu machen. Alles Seyn ist nun entweder ein reales, expandirtes und ruhendes, oder ein ideales, sich entfaltendes und strebendes. Die beiden Grundformen daher, nach denen der Geist die Aussenwelt nachbildet, sind die Form des unmittelbar und zugleich gesetzten Seyns, d. i.,

der Raum, und die Form des in das Aeufsere überstrebenden Seyns, d. i., die Zeit. Zwischen dem Realen und Idealen aber waltet alles Leben, der Wechselprozefs des Aeusseren und Inneren; die Form des Lebens ist daher die Einheit des Raums und der Zeit, d. i., die Bewegung, der sich bildende und erfüllende Raum.

81. Der Geist lebt aber nicht blofs in der Anschauung des Besonderen, sondern er erhebt sich auch zur freien Erkenntnifs des Allgemeinen; er fafst also freithätig die Besonderheiten Einer Sphäre zusammen, und reproducirt sich auf ideale Weise ihre harmonische Bildung (ihren Organismus), die mit den Bildungsgesetzen des Lebens überhaupt, also auch seines eigenen zusammenstimmt. Diese freieren Produktionen der Erkenntnifs sind die Wissenschaften.

82. Die Wissenschaften sind die höheren Produktionen des Verstandes, und haben entweder die Formen, unter denen der Geist die objektive Welt nachbildet, oder die objektive Welt selbst zum Gegentsande. Darum sind die Wissenschaften entweder formell oder real. Jenes ist die Wissenschaft des Raums und der Zeit, die Mathematik, deren reales Element die Geometrie, deren ideales die Arithmetik ist. Von dieser machen den Uebergang zur realen Wissenschaft der objektiven Welt, zur Physik, die Dynamik

und Phoronomie. Die realen Wissenschaften sind selbst wieder in sich real oder ideal; jenes ist die Wissenschaft der Natur, Physik, dieses die Wissenschaft des Menschen, Anthropologie; beide durchdringen sich zu Einer Bildung in der Geschichte. Die dritte Claſse von Wissenschaften begreift diejenigen unter sich, welche zugleich entweder praktisch sind, wie die Arzneikunde, die von der Natur auf den Menschen übergeht, oder praktisch und positiv, wie die Rechtswiſsenschaft und die Theologie (als Dogmatik). Diejenige Wiſsenschaft, welche vom Verstande, dem endlichen oder gegebenen Wissen, zur Vernunft, als dem reinen und unbedingten Denken, den Uebergang macht, ist die Logik, die formelle Wissenschaft des Geistes, die seine Handlungsweisen und Thätigkeiten in ihren Bildungsgesetzen darstellt.

83. Alle Bildung ist ein Hervorgehen aus der Einheit in die Vielheit oder den Gegensatz und ein Zurückbilden des Gegegensatzes zur Einheit. Die drei Formen aller Bildung sind sonach Einheit, Vielheit und Allheit: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. So sind auch die formellen Handlungen des Geistes dreifach: Begreifen, Urtheilen und Schliessen. Alles Begreifen und Erkennen ist ein Verbinden des Allgemeinen mit dem Besondern; und zwar wird entweder an das Allgemeine das Besondere geknüpft (synthetisch),

oder das Besondere auf das Allgemeine zurückgeführt (analytisch). Werden nun das Allgemeine und Besondere unmittelbar in Eins zusammengefafst, so entsteht der Begriff; werden sie mittelbar verbunden, und zwar durch ein drittes, welches zugleich das Verhältnifs ihrer Verknüpfung ausdrückt, so bildet sich das Urtheil. Dieses besteht daher aus drei Gliedern, dem Allgemeinen und Besondern, die verbunden sind, und dem Ausdruck ihrer Verbindung (der Copula). Werden endlich Allgemeines und Besonderes nicht blofs einfach als Subjekt und Prädikat verbunden, sondern so, dafs jedes für sich ein Urtheil ausdrückt, so entsteht der Schlufs. Das Begreifen ist das allgemeine Bestimmen des Gegenstandes (Möglichkeit: Denken), das Urtheilen das Erkennen des Allgemeinen im Besonderen oder das Beziehen des Höheren auf das Niedere und Gegebene (Wirklichkeit: Erkennen), und das Schliefsen das Erkennen des Besondern im Allgemeinen (Nothwendigkeit: Wissen, das sich selbst erkennende, in sich selbst gegründete Denken): die lebendige Einheit des Begreifens (der Einfachheit) und des Urtheilens (der Entgegensetzung). Die näheren, durch die Handlungsweisen des Geistes gesezten Bestimmungen (Kategorien) der Begriffe, Urtheile und Schlüfse sind wiederum äufserlich (Quantität), innerlich (Qualität) und die Verbindung beider (Relation und Modalität). Der Quantität nach ist der Satz entweder ein allgemei-

ner oder ein besonderer; die Quantität in Bezug auf den Umfang ist extensiv, in Beziehung auf den Inhalt intensiv. Der Qualität nach sind die Begriffe deutlich oder undeutlich, vollständig oder unvollständig. In Beziehung auf die Urtheile bestimmt die Qualität das Verhältnifs des Subjekts und Prädikats zu einander. Das Urtheil ist bejahend, wenn Subjekt und Prädikat als vereinbar gesetzt sind, verneinend, wenn das Gegentheil; ist ihre Verbindung weder bejaht, noch verneint, so ist das Urtheil limitirend. Die Einheit der objektiven und subjektiven Kategorie (der Quantität und Qualität) ist die Relation, das Verhältnifs der zu einem Urtheile u. s. w. verbundenen Glieder bestimmend. Dieses Verhältnifs ist in Beziehung auf die Begriffe vollkommne oder theilweise Wechselwirkung; in Bezug auf die Urtheile äufserlich (Substanzialität: Substanz und Accidenz: kategorisches Urtheil), innerlich (Causalität: Ursache und Wirkung: hypothetisches Urtheil), oder die Einheit beider (Wechselwirkung: disjunctives Urtheil). Die Einheit der äufsern und innern Bestimmungen ist endlich nicht blofs äufserlich oder objektiv, auf den Kategorien selbst beruhend, sondern auch innerlich, auf das Denken sich beziehend. Diese innere Einheit der Kategorien ist die Modalität, die Art und Weise anzeigend, wie etwas vom Geiste gesetzt wird. Der Geist setzt etwas als möglich, wirklich oder noth-

wendig; daher problematische, assertorische und apodiktische Urtheile. Dieser Triplicität des Denkens (Begriff, Urtheil und Schlufs; möglich, wirklich, nothwendig; Einheit, Vielheit und Allheit) entsprechen auch die drei logischen Grundsätze: das principium identitatis, das principium rationis sufficientis und das principium exclusi medii.

84. Der Wille ist die Zurückwirkung des Geistes auf die Aufsenwelt, das Hervorgehen des Idealen in das Reale zum Behufe ihrer harmonischen Wechselwirkung, deren Möglichkeit auf die ursprüngliche Einheit alles Realen und Idealen gegründet ist, und welche durch das praktische Handeln des Menschen realisirt wird. Der ursprüngliche Gegenstand des menschlichen Handelns ist das äufsere Seyn, die Natur, auf welche der Mensch schon dadurch handelt, dafs er sie zu seinen Bedürfnifsen gebraucht und nach seinen höhern Zwecken umbildet; denn ob er gleich das Seyn der Natur weder vernichten, noch verändern kann, so vermag er doch ihr äufseres oder formelles Leben umzubilden. Schon die eigene körperliche Natur setzt den Menschen mit der äufsern Körperwelt in Verbindung; und so sehr ihn diese von sich physich abhängig macht, so frei und energisch ist dagegen sein Geist und erhaben über das Reale; dadurch eben ist er nicht blofs getrieben, sondern auch berechtigt, die Natur nach

seinen höheren Zwecken umzubilden, um die Harmonie des natürlichen und geistigen Lebens darzustellen, die sich auflöst, sobald sich der Mensch der Natur entgegenstellt, und als ein höheres Wesen sie zu seinen Zwecken gebraucht. Das wahre Leben ist die Einstimmigkeit des Realen (Natürlichen) und Idealen (Geistigen); also wird dieses nur dadurch erreicht, dafs der Mensch nicht über die todte Natur (so erscheint sie dem praktisch Beschränkten) sich erhebt und sie höchstens als Organ gebraucht, sondern sie mit seinem eigenen Wesen Eins macht, so dafs er ihr und sie ihm in sympathetischer Wechselwirkung dient. Eben so ist nur derjenige wahrhafter Mensch, der nicht seinen Körper, als ein todtes und träges Seyn, seinem Geist unterwirft, sondern dessen Körper und Geist, Aeusseres und Inneres, Ein Wesen und Leben sind.

85. Jeder Mensch ist eine besondere Darstellung der Menschheit, d. i., ein Individuum, ein selbstständiges und in sich einiges Wesen, das seine Selbstheit in seinen Handlungen ausdrückt. Die Selbstheit ist als beharrliche und sittliche (in Handlungen sich äufsernde) Idividualität der Charakter des Menschen. Der Mensch findet sich aber als Individuum der Menschheit nur in der Menschheit selbst; und so empfängt er auch einen sittlichen Charakter nur in der allgemeinen Sittlichkeit, deren besondere Darstellung

eben der sittliche Charakter des Individuums ist; denn erst in dem Wechselleben mit sittlichen Individuen entwickelt sich der sittliche Charakter des Menschen, dagegen der Mensch, so lange er bloſs mit der Natur in Wechselwirkung steht, nie zur Erkenntniſs seines inneren, geistigen Wesens, seiner freien Willensthätigkeit gelangen kann; denn in der Natur lebt er bloſs natürlich, d. h., äuſserlich und sinnlich, in der Menschheit aber ideal, d. h., geistig und sittlich.

86. Der Mensch ist folglich in sich selbst gedoppelt. Insofern er nehmlich Mensch ist, muſs die Menschheit (die Universalität) selbst sein inneres Wesen seyn; als individueller Mensch aber gedacht, ist er eine besondere Darstellung der Menschheit, die durch unendliche Individuen ihre unendliche Idee realisirt. Das innere, sittliche Leben des Menschen bewegt sich sonach in zwei Sphären, einer realen oder subjektiven: der Selbstheit, und einer idealen oder objektiven: der Menschheit. Daraus flieſst das doppelte Bildungsgesetz des Menschen: bilde die eigenste Kraft deines Wesens, deine Individualität aus; und: bilde dich rein menschlich. Beide Gesetze flieſsen in das Eine zusammen: sei ein wahres Individuum der Menschheit, oder: stelle die Menschheit in dir dar. Beide Gesetze in ihrer Verbindung vollenden erst die Bildung des Menschen; ihre Trennung ist die Wurzel aller Unbildung und Unsittlich-

keit. Denn die Selbstheit artet, wenn sie nicht ein Bild der reinen Menschheit ist, in Selbstsucht aus; die allgemein- menschliche Bildung aber wird, wenn sie sich nicht zugleich als bestimmte und individuelle darstellt, ein allseitiges, unbestimmtes und charakterloses Wesen. Diese Bildungsgesetze sind auch die einzige Bedingung einer Wechselwirkung der moralischen Individuen unter einander; denn so wie der Mensch als Individuum ist, so ist auch die Menchheit. Die Sittlichkeit des Ganzen, als das wahre und reine Leben der Menschheit, beruht auf dem Einklang unendlicher Individuen, von denen ein jedes ideal im Ganzen, gleichsam in seinem Sonnensysteme, real aber in sich selbst lebt. So ist jeder gebildete Mensch eine wahrhafte Darstellung der Menschheit im Besonderen, die Harmonie des Unendlichen (Universellen) und des Endlichen (Individuellen): ein lebendiges Kunstwerk.

87. Die sittliche Bildung des Menschen offenbart sich im Handeln als Tugend; das Sittliche selbst ist das der Bestimmung des Menschen Angemeſsene, das Gute; denn der Mensch ist selbst wieder in Vergleichung mit der Natur das, was in der Sphäre der Natur das Vegetabilische ist gegen das Mineralische: er ist ein ideales, strebendes, sich selbst bildendes und verklärendes Wesen, das folglich nicht unmittelbar das ist, was es seyn soll, sondern erst wird durch eigene Kraft

und Neigung. Alles Streben und Werden ist dualistisch, d. h., zwischen seinem Princip oder Anfangspunkte und seinem Ziele (seiner Verklärung) in der Mitte schwebend. Das Princip als die Wurzel des Menschen ist seine Realität, seine Natur (seine natürlichen Beschaffenheiten, Triebe und Anlagen), und sein Ziel ist die Geistigkeit, die Verklärung des Natürlichen zum rein- Sittlichen. Was daher der Bestimmung des Menschen angemefsen ist und zu seinem Ziel ihn hinführt, ist gut, das ihr Entgegengesetzte, von seinem Ziel ihn Entfernende (der Widerstreit des Natürlichen gegen das Sittliche) ist böse oder lasterhaft. So lebt der sittliche Mensch in dem Gegensatze des Guten und Bösen; jenes verklärt sein Wesen zur geistigen Einheit mit sich selbst und mit der Menschheit; dieses fesselt sein Streben und zieht es in das sinnliche Seyn herab, damit der Gegensatz des Natürlichen (des blofs äufsern, bewufstlosen und nothwendigen Seyns) und des Sittlichen (des inneren, bewufsten und freien Lebens) immerfort bestehe, da es doch die Bestimmung des Menschen als des idealsten Wesens ist, alles Seyn in Erkenntnifs, alle Aeufserlichkeit in Innerlichkeit, alles Natürliche in Sittlichkeit zu verklären.

88. Jeder Gegensatz ist aber ein blofs relativer; denn das einzig Positive und Unbedingte ist die Einheit selbst; folglich ist auch der Gegensatz des Guten und Bösen kein

schlechthin gesetzter, sondern nur in der praktischen Sphäre des menschlichen Lebens gültiger. Für sich selbst ist nichts gut oder böse, sondern das für sich Gesetzte ist das Wahre; das Wahre wird zum Guten oder Bösen erst durch den Erkenntnifs- oder Verklärungstrieb; wenn es nehmlich mit der Geistigkeit des Menschen, die sich handelnd als Sittlichkeit darstellt, harmonirt, so ist es gut, widerstreitet es aber dem höheren Streben des Menschen, so ist es böse. Denn im Menschen, als dem edelsten Wesen, liegt die Bestimmung, dafs er alles Natürliche in Sittlichkeit, alles Seyn in Erkennen und Wollen, alles Reale überhaupt in Idealität verklären soll, damit der Erkenntnifstrieb herrschend werde; darum ist seine höchste Bestimmung das Gute, das Streben nach einem geistigen, freien und sittlichen Leben, dagegen die Natur, so wie alles Reale, im Wahren wohnt. Die Natur ist darum die Sphäre des Wahren, die geistige Welt die Sphäre des Guten; in jener ist alles durch und für sich selbst gesetzt, in dieser strebt es nach einem stets Höheren, der geistigen Unendlichkeit, Unbedingtheit und Reinheit.

89. Der Mensch als Glied der Menschheit ist, auch seinem individuellen Wesen nach, durch das Ganze bestimmt, in welchem er lebt und handelt. Dieses als das Höhere verehrt er demnach als Vorsehung, und insofern es seinem freien Handeln entgegensteht,

als das Schicksal, die Nothwendigkeit. Das wahrhaft sittliche Handeln ist aber ein in sich selbst und mit dem Ganzen einstimmiges Handeln; also beruht die wahrhaft sittliche Handlung auf der Harmonie der Freiheit und der Nothwendigkeit. Die sittliche Freiheit ist daher zugleich Nothwendigkeit, welche der Sittlichkeit aber nicht von aufsen gegeben ist, folglich nicht als zwingendes Gesetz erscheint, sondern in der Sittlichkeit selbst liegt, also eine innere Nothwendigkeit ist. Die Sittlichkeit ist sonach frei und nothwendig zugleich, d. i., sich selbst bestimmend, ihrer innern Natur gemäfs handelnd.

90. Nach den vier Grundkräften des Geistes, dem Verstande, dem Willen, der Einbildungskraft und der Vernunft, sind auch die ursprünglichen Tugenden des Menschen vierfach. Die objektive, theoretische Tugend ist die Verständigkeit, (praktisches Urtheil, Einsicht), die subjektive, eigentlich praktische die Güte (die freie Harmonie des eignen Willens mit dem Willen anderer: Wohlwollen), die sich im energischen Handeln als Muth darstellt; die äufsere Einstimmung der Verständigkeit und Güte ist die Gerechtigkeit, welche das richtige Verhältnifs und Maafs der objektiven und subjektiven Tugend bestimmt, damit keine in fehlerhafte Einseitigkeit ausarte, die Verständigkeit nicht in blofs strenge und formelle Erkenntnifs, die Güte nicht in weiche und blofs gefühlvolle

Nachgiebigkeit: so schlichtet die Gerechtigkeit den Streit zwischen dem (objektiven) Verstande und dem (subjektiven) Gefühle, zwischen der Erkénntnifs und der Neigung. Die ideale Einheit aller Tugenden, also die Tugend aller Tugend oder die verklärte Tugend ist die Weisheit, das reine Leben in der Tugend und Geistigkeit, das sich selbst verklärende Streben nach dem Unbedingten, als dem Ziele alles Lebens und dem Ideale aller Sittlichkeit, d. i., dem Heiligen. So erhebt die höchste aller Tugenden, die Weisheit, den Menschen aus der Sphäre seines endlichen und strebenden Lebens in das reine und himmliche Leben, in die Sphäre des Heiligen, und diese Erhebung des Menschen zum Unendlichen und Heiligen ist Religiosität. Nur durch Weisheit vermag der Mensch zu erkennen, dafs seine Tugend ein unendliches Ziel hat, sein Streben nach dem Heiligen also ein unendliches ist, dem er sich nur durch Sittlichkeit annähern kann; die Weisheit ist ferner als ideale Einheit aller Tugend nicht blofse Erkenntnifs des Heiligen, als der unbedingtesten Tugend, deren Schattenbild und irdische Darstellung die menschliche Tugend, sondern auch das Handeln nach diesem Ziele: das begeisterte Leben in jenem höchsten und einzigen Ideale alles Lebens.

91. Die Einbildungskraft, als reale Einheit der theoretischen und praktischen Sphäre des Geistes, hat die Bestimmung, alles

Objektive so aufzufassen, als wäre es ein freies Produkt des Geistes, d. h., alles Objektive zu idealisiren, und eben so alles Subjektive, vom Willen Ausgehende, sich so objektiv (real oder bildlich) vorzustellen, als wäre es ein real Gegebenes. Die Einbildungskraft ist darum die eigentliche Produktionskraft des Geistes; denn alles Produciren ist das frei - nothwendige In - sich-selbst Spielen einer Thätigkeit, welche erst dann in ein Ideales (Unendliches) und ein Reales (Endliches) sich scheidet, wenn sie durch ihre Sich - selbst - Bestimmung, also durch ihr eigenes frei - nothwendiges Spiel in ein Bestimmtes, also Producirtes übergegangen ist. Das Product der Thätigkeit ist entweder selbst ein thätiges, ideales, oder ein bloſs gesetztes und bestimmtes, reales, je nachdem die Thätigkeit entweder in ihrer Bestimmungskraft oder in ihrer Bestimmtheit sich offenbart. Die Einbildungskraft, als die producirende Kraft des Geistes, begleitet alles Anschauen und Erkennen, alles Wollen und Denken; denn in jeder Thätigkeit seines Wesens ist der Geist vorstellend und bildend; in ihrer vollkommnen Reinheit aber tritt die Bildungskraft des Geistes hervor, wenn das Bilden weder durch das Erkennen, noch durch das Wollen bestimmt ist, sondern der Geist für sich selbst bildet, um sein inneres Wesen in einem äuſseren Abbilde zu offenbaren. Diese reine Bildungskraft (der Offenbarungstrieb) des Geistes ist die Kunst.

92. Das Wesen der Kunstproduktion ist die dargestellte Einheit des Idealen und Realen, die geoffenbarte und erscheinende Harmonie des Unendlichen (der freien Productionskraft in ihrer unbedingten Lebendigkeit) und des Endlichen (der individuellen Form und Bildung, in welcher sich die Bildungskraft äufsert und zum wirklichen Producte gelangt), d. h., die Schönheit. Das Ideal alles Lebens ist die unbedingte Einheit selbst, ohne Gegensatz und Unterscheidung, das Heilige; die Kunst aber läfst die Einheit in dem harmonischen Wechselspiel ihrer Elemente, des Idealen und Realen erscheinen, also ist ihre Einheit nicht die reine und unbedingte Einheit selbst, sondern die Darstellung der Einheit, d. h., das Schöne ist das Abbild des Heiligen, die Poesie folglich das reale Element der Religion. Die unbedingte Einheit ist das Ideal alles Lebens; dadurch also, dafs die Kunst das Heilige im Schönen darstellt, offenbart sie das vollendete, idealische Leben. Das Schöne (die frei-nothwendige Eintracht des Idealen und Realen) ist sonach das Ideal des endlichen Lebens, so wie das Heilige das Ideal des Schönen ist: das endliche Leben vollendet sich in der Kunst und die Kunst in der Religion.

93. Jede Darstellung ist als solche eine bestimmte und in einer besondern Form erscheinende. Das reine, vollendete Leben offenbart sich also durch das Schöne in der Be-

stimmtheit einer Form, welche die endliche und äufsere Hülle des reinen Lebens ist. Die Schönheit ist demnach die Erscheinung des Unendlichen im Endlichen, die Eintracht zweier Elemente, von denen ein jedes für sich wieder in der Kunstproduction hervortreten kann. Ist nehmlich das unendliche oder ideale Element vor dem endlichen vorherrschend als unendliche Gröfse oder Kraft, so erscheint die Schönheit als Erhabenheit (Erhebung über das Endliche); waltet das Endliche als lebendige und harmonische Form vor, so stellt sich die Schönheit als Reiz oder Grazie dar. In der vollendeten Kunstproduction aber mufs sich das Unendliche zugleich in einer lebendigen Form versinnlichen, das reizende Spiel des Lebens also Ausdruck und Andeutung des Unendlichen seyn; die Schönheit, als das eigentliche Wesen der Kunst, ist folglich Einheit des Erhabenen und des Reizenden, d. h., Anmuth.

94. Der künstlerische Productionstrieb ist ursprünglich schon erhaben über der Sphäre des Endlichen und Beschränkten, denn er geht vom Unendlichen aus, dahin strebend, es als wirkliches oder individuelles Leben darzustellen; das Endliche oder Reale (das Wahre) ist folglich in der Kunst durch das Unendliche gesetzt, d.i., das Wahre ist in der Kunst nicht das empirisch gegebene, sondern das frei producirte. Eben so ist das Streben der Kunst nicht auf ein Unendliches vom Endli-

chen aus gerichtet, denn die Kunstproduktion beginnt selbst mit dem Unendlichen, sondern ihr Streben geht dahin, sich selbst in einem endlichen (wirklich dargestellten) Abbilde zu offenbaren, d. h., ihr Streben geht auf sich selbst zurück; die Kunstproduction ist demnach sich selbst Zweck: ein Sinnbild des unbedingten Lebens. Die Kunst lebt also weder im Wahren (Realen), noch im Guten (Idealen), sondern in der frei gebildeten Eintracht des Wahren und Guten: in der Schönheit. Das Wahre (Reale, Endliche) ist in der Kunst durch das Ideale oder Unendliche gesetzt, also ein Ideal- Reales, und das Gute hat das Unendliche nicht aufser sich, sondern in sich selbst, also ist das Gute ein real - Ideales, d. h., das Wahre ist zugleich gut (das Endliche lebt in seiner eigenen Unendlichkeit oder Idealität), und das Gute zugleich wahr (das Unendliche ist unmittelbar und durch sich selbst ein Endliches, Realisirtes oder Individuelles. Der Kunsttrieb setzt demnach eine den Geist des Menschen über den Gegensatz der Lebenselemente, des Wahren und Guten, erhebende Stimmung und innere Erregtheit voraus; diefs ist die Begeisterung, das freudige (in der Religion selige) Gefühl des Unendlichen. Jeder Mensch ist der Begeisterung fähig, aber nicht jeder kann sein begeistertes Leben künstlerisch darstellen; denn nur derjenige vermag das innere Gefühl zur lebendigen Anschauung zu erheben, den der energische Offenbarungs-

trieb beseelt. Jede Kunstproduction ist als Darstellung des Unendlichen eine bestimmte, denn alles Dargestellte und Realisirte ist ein Endliches und Besonderes. Die Bestimmtheit der Kunstproduktion kann aber nicht eine von außsen gekommene oder gegebene seyn, denn in der Kunst ist nichts von aufsen gesetzt, sondern alles ist im Geiste des Künstlers ursprünglich gegründet; also setzt die Bestimmtheit und Individualität der Kunstproduction eine ursprüngliche Individualität des Künstlers voraus. Die Kunstproduction ist also bedingt durch die Ursprünglichkeit (Originalität) des Künstlers, die, wenn sie in ihrer Individualität zugleich die Universalität abspiegelt, so daſs der ursprüngliche Geist des Künstlers (sein Genius) ein Individuum des unendlichen, in Allen lebenden Geistes ist, Genialität heiſst. Jedes wahre Kunstwerk muſs also original seyn, denn es offenbart das reine Leben des Unendlichen auf eine besondere, durch die Individualität des Künstlers gesetzte Weise; und zugleich genialisch, weil die reine Individualität selbst wieder ein Abbild (gleichsam eine künstlerische Production) des universellen Geistes ist, eine Offenbarung des Genius aller Genien.

95. Alle Production ist entweder real oder ideal, d. h., das reine Leben entweder als ein äuſserlich gestaltetes oder als ein reines, geistiges darstellend. Auf diesem Gegensatze alles Lebens beruht auch der Gegen-

satz der Kunstformen. Denn real bildend ist die Kunst als Plastik, d. h., als Bildhauerei und Mahlerei, ideal ist sie als Musik. Dieser Gegensatz ist aber kein ursprünglicher, denn beide Kunstformen sind die Elemente Einer Kunst. Also hebt ihn die Kunst auf durch die In-Eins-Bildung der Plastik und Musik. Die Einheit des Gegensatzes ist nach dem Bildungsgesetze der Quadruplicität selbst wieder entweder reale oder ideale Eintracht der beiden Elemente des Lebens. Die reale oder äufsere Eintracht der Plastik und Musik (des Seyenden oder Ruhenden, in seiner Gestaltung unmittelbar Gesetzten, und des Strebenden, sich in scheinbarer Gestaltung Bewegenden) ist die Orchestik, d. h., die Tanz- und Schauspielkunst; die ideale Eintracht der Kunstformen ist die Poesie, das innere Centrum aller Kunst, deren Radien die Plastik und die Musik sind, und die ihr äusseres, harmonisches Leben in der Orchestik offenbart. Die Poesie wiederhohlt in sich selbst wieder den Organismus der Kunst; denn sie ist gleichfalls das reine Leben entweder real und objektiv offenbarend, als Epos, oder ideal und subjektiv, als Lyrik; und diesen Gegensatz vereint sie wieder im Drama, in welchem der Widerspruch des Menschen mit dem Universum zur Harmonie gebracht wird, entweder auf reale Weise, in der Tragödie, oder auf freie und ideale Weise, in der Komödie.

96. Die Kunst stellt die Einheit des Realen und Idealen, als das vollendete Leben, sinnbildlich dar, indem sie das Unendliche in einer endlichen Form zur äufsern oder innern Anschauung bringt. Dem Anschauen und Bilden steht das Erkennen und Denken entgegen, so wie dem Aeufseren und Wirklichen das Innere und Ideale; denn das Denken ist geistiger Natur, das Erscheinende nicht als solches, sondern seinem Geiste und seiner Bedeutung nach, d. h., in seinem Verhältnifse zum Unendlichen auffasend. Das Anschauen und Produciren ist also ein Uebergehen des Unendlichen in das Endliche, zum Behufe der Offenbarung (Expansivkraft oder Offenbarungstrieb), das Denken dagegen ein Zurückgehen aus dem Endlichen, der erscheinenden Wahrheit, Tugend und Schönheit, in das Unendliche, als die vollkommne Wahrheit, Tugend und Schönheit: die Idee. Das Denken und Erforschen ist die Thätigkeit der Vernunft. Gleich dem Verstande, dem Willen und der Einbilduugskraft bildet sie sich eine eigene Sphäre, die Sphäre des Wissens, deren höchstes Ziel die Weisheit ist; dies ist die Sphäre der Philosophie. Die Kunst ist sonach die reale Harmonie des Wahren und Guten, die Philosophie ihre ideale, rein geistige Einheit.

96. Alles Bilden ist als Bilden ein bewufstloses Darstellen; erst wann das Bilden zum Producte geworden ist, tritt das Bewufstseyn

ein. Dann setzt sich nehmlich der bildende Geist seinem Gebilde entgegen, und erkennt sich im Gegensatze zu seinem Producte als den Bildner. Der bildende Geist lebt aber nur in seiner Production, d. h., in der sinnbildlichen Darstellung des vollendeten Lebens; über diese vermag er sich als Künstler nicht zu dem zu erheben, dessen Sinnbild seine Production ist; denn er ist nur Künstler, insofern er das Unendliche zur wirklichen Erscheinung bringt. Darum auch hat er keine Erkenntnifs vom Unendlichen selbst, denn sein Geist ist auf die Darstellung des Unendlichen, nicht auf das reine Wesen desselben gerichtet. Diese Erkenntnifs des Unendlichen und das Bewufstseyn der unbedingten Einheit ist das Eigenthum des Philosophen, die Philosophie also die höchste Erhebung des menschlichen Geistes und seine Verklärung in der Idee des Ewigen, Unendlichen und Heiligen.

97. Die Philosophie in sich selbst organisirt und zum Systeme gebildet ist ein geistiges Abbild der ewigen Einheit und ihrer dargestellten Unendlichkeit im Universum. Nach den Elementen des Lebens ist auch die Philosophie in ihrer zeitlichen Bildung, d. h., in den successiv und periodisch sich entfaltenden Elementen ihres Wesens, entweder real oder ideal oder in ihrer Vollendung real und ideal zugleich, also Realismus oder Idealismus oder die unbedingte Einheit des Realismus und Idealismus. Denn sie erforscht das

Universum entweder seinem Seyn nach, oder sie faſst das Leben der Dinge ihrem Geiste nach auf, so daſs sie das Reale durch das Ideale (das Wissen oder Handeln) bestimmt seyn läſst, oder sie erkennt drittens das Seyn und das Wissen als die beiden Elemente Eines Ursprünglichen und Unbedingten. —

98. Das Ideale beweist sich als solches nur durch seine Zurückbildung zum Realen. Darum hat der Mensch das Streben in sich, sein inneres Wesen auch auſser sich darzustellen, um es in der Wirklichkeit zu beweisen. So wie sich nun der einzelne Mensch realisirt durch die Offenbarung seiner geistigen Thâtigkeit, indem er die Auſsenwelt den Zwecken seines physischen und moralischen Lebens gemäſs bildet, so stellt sich die Menschheit selbst auch als real gebildete Harmonie und Gesammtheit dar durch die Bildung zum Staate; denn der Trieb des Einzelnen ist auch der des Ganzen. Durch den Staat also bildet sich der menschliche Geist zur Natur, d. h., zum realen Organismus zurück; der Staat ist die reale, zur Welt gebildete Einheit des Idealen und Realen (der Tugend und Erkenntniſs) in der Sphäre des Geistes, so wie der Weltkörper (die zur Totatalität gebildete Natur) die reale Einheit des Realen (Mineralischen) und Idealen (Vegetabilischen) ist in der Sphäre der Natur.

99. Der Staat ist ein Organismus, der sich aus der geistigen Natur des Menschen

entfaltet; seine Harmonie ist folglich eine innere, selbstgesetzte und sittliche: er ist ein freies, mit Bewufstseyn und Erkenntnifs gebildetes Kunstwerk der Menschheit. In ihm fallen demnach Poesie (die reale Bildung des Menschen) und Philosophie (die ideale) in Einer Bildung und Darstellung, also zu Einer Realität zusammen. Der Staat ist demnach die realgebildete Totalität der Menschheit, so wie der Weltkörper die reale Einheit der Mineralität und Vegetabilität, also die real dargestellte Totalität der Natur ist. Das Wesen des Staates ist daher erhaben über das Bedürfnifs und jeden blofs endlichen Zweck; denn sein Ziel ist, die Menschheit nach allen ihren Zwecken und Bestimmungen, den physichen, wie den moralischen, als Eine Harmonie darzustellen und zu behaupten. — Alles Leben ist inneres oder äufseres. Das innere Leben des Menschen ist die Sittlichkeit, aus welcher die subjektiven (inneren) und objektiven (äufseren) Pflichten der Moral hervorgehen, die entweder positiv (gebietend) oder negativ (verbietend) sind; das äufsere gründet sich auf die Verhältnifse und Bedingungen, unter denen überhaupt Wechselwirkung und insbesondere die moralischer Individuen statt finden kann. Diese Bedingungen sind die Befugnifse des äufsern Handelns, die R e c h t e.

100. Das sittliche Wechselleben der Menschen ist dadurch bedingt, dafs Jeder seine sittliche Freiheit behaupte, aber auch die der

Andern anerkenne. Diese Bedingung des sittlichen Zusammenlebens der Menschen ist das erste Sittengesetz. Gesetz heifst jede äussere und innere Nothwendigkeit; die Sittengesetze sind nun innere Nothwendigkeiten, die auf der freien Erkenntnifs des Menschen und seinem sittlichen Gefühle beruhen, folglich sind sie nicht äufserer Zwang, sondern Selbstbestimmung. Das Grundgesetz einer sittlichen Gemeinschaft ist: so wie du als moralisches Individuum deine Sittlichkeit behaupten und ehren, d. i., ihre Würde vor allen andern Bestimmtheiten deines Wesens anerkennen mufst, so ehre auch die sittliche Würde der mit dir vereint lebenden Menschen. Aus diesem fliefsen Verbindlichkeiten, d. i., Pflichten, die theils subjektiv (Pflichten gegen uns selbst), theils objektiv (Pflichten gegen andere) sind. Das Ziel aller Bildung und alles Lebens der Menschen ist geistige, d. i., verklärte Einheit ihres gesammten Wesens. Der erste Grundsatz und das höchste Gebot der Sittlichkeit, insofern sie sich auf das Individuum selbst bezieht, ist daher: handle harmonisch, d. h., das Princip deines Handelns sei die innere Einheit deines Wesens, die sich in der Vielheit deines äufsern Lebens abspiegle. Aus diesem Gebote der subjektiven Sittlichkeit fliessen die positiven und negativenPflichten des Individuums gegen sich selbst. Die positiven sind diejenigen, die unmittelbar aus der inneren Harmonie des Menschen hervorgehen, also gebietend sind, als: wahr-

haft und selbstständig zu seyn; die negativen Pflichten sind die Bedingungen der Sittlichkeit, also verbietend, als: diene nicht dem Endlichen und Sinnlichen außer dir oder in dir, auf daß du nicht das Unendliche, d. i., dein reines, höheres Wesen, dem Niederen unterwirfst, die Harmonie (die ewige Ordnung) deiner Natur und der Dinge überhaupt aufhebend; betrachte deinen Leib, die äußere Darstellung deines inneren Wesens, als die Bedingung und das Organ deines Lebens, auf daß du nicht durch seine Zerstörung dein höheres Leben selbst, deine Sittlichkeit und mit ihr dich selbst störest.

101. So wie es positive und negative, höhere und niedere Pflichten giebt, die sich als solche entgegenstehen, so ist auch ein Zusammentreffen (eine Collision) der Pflichten denkbar, ein scheinbarer Widerstreit, der durch das allgemeine Gesetz alles Lebens und die ewige Ordnung der Dinge, daß nehmlich das Höhere das Niedere beherrsche, weil das Niedere nur Darstellung oder Organ des Höheren ist, gehoben wird. Die niedere Pflicht muß also stets der höheren nachstehen, wenn nur eine von beiden erfüllt werden kann; die Möglichkeit oder allgemeine Bedingung der Sittlichkeit muß folglich der wirklichen und einzelnen Pflichterfüllung vorgezogen werden; denn mit der Verletzung der Möglichkeit des sittlichen Handelns würde die Sittlichkeit selbst aufgehoben, da es doch sich

selbst widersprechend ist, einer besonderen Pflichterfüllung wegen die Sittlichkeit selbst aufzuheben, das Ganze zu vernichten um des Einzelnen willen, das doch nur durch das Ganze und in ihm besteht. Eben so mufs die Pflicht gegen sich selbst der Pflicht gegen andere vorangehen; denn die Erhaltung des eigenen geistigen und körperlichen Wohls ist für das Individuum die Bedingung seiner Sittlichkeit, also das Allgemeine, die Pflicht gegen andere aber nur die besondere Ausübung der Sittlichkeit, und die Ausübung (Wirklichmachung oder Darstellung) ist der Sittlichkeit selbst und ihrer allgemeinen Bedingung untergeordnet, weil sie aus dieser erst entspringt. Nur da, wo die Pflicht gegen Andere zugleich die Pflicht gegen sich selbst ist, mufs unbedingt das subjektive Wohl dem objektiven, der Erhaltung des Ganzen, untergeordnet und nachgesetzt werden, weil das subjektive im objektiven mit inbegriffen ist: im Staate, wo das subjektive Wohl des Ganzen die allgemeine Bedingung der Wohlfahrt Aller ist, das individuelle und subjective Interesse also sich auflöfst und verklärt im universellen.

102. Die Rechtslehre stellt diejenigen allgemeinen Bedingungen auf, unter denen der Mensch, in Gemeinschaft mit anderen lebend, seine Freiheit ausüben oder äufserlich handeln kann, ohne die Eintracht mit den Andern oder der ganzen Gesellschaft zu stören. Die Befugnifs zu handeln ist das Recht, und

die allgemeinen, aus der Vernunft unmittelbar fliefsenden Befugnisse sind die Naturrechte, entgegensetzt den positiven Rechten, d. h., den durch Uebereinkunft und Vertrag der Menschen festgesetzten Modifikationen, Erweiterungen, Einschränkungen und besondern Anwendungen der natürlichen, d. i., ursprünglichen und an sich bestehenden Rechte. Das äufsere Leben der Menschen ist Ausdruck und Darstellung des innern, folglich mufs das rechtliche Leben dem sittlichen entsprechend seyn, wenn es nicht blofs formell seyn soll. Das Princip des Rechts ist demnach das des sittlichen Lebens: Einheit und Harmonie. Die sittliche Harmonie ist die Einstimmigkeit des inneren Menschen, die rechliche die Einstimmigkeit des äufseren Lebens des Menschen in seinen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen zu Anderen, mit denen er in Gemeinschaft lebt. Das positive Recht ist: ein jeder soll das ihm Zukommende und Gebührende anerkennen und behaupten, auf eben die Weise aber auch das den Anderen Zukommende, die Rechte der Anderen anerkennen, damit das Ganze Eine, Jedem nach seinem Verhältnisse zum Ganzen zuertheilte, äufsere Harmonie und Freiheit sei. Das positive Recht ist also die Befugnifs, dasjenige zu thun, was der lebendigen Einheit oder der freien Harmonie des Ganzen angemefsen ist und mit ihr bestehen kann. Das negative Recht dagegen ist die Einschränkung der eigenen äufseren Freiheit zum Behu-

fe der freien Harmonie des Ganzen. Das Princip des negativen Rechts ist daher: übe deine äufsere Freiheit nicht aus, wenn du die allgemeine Bedingung, unter welcher allein äufsere Freiheit dir zukömmt, dadurch verletzest; denn sich selbst wiedersprechend ist es, der Einstimmigkeit des Lebens also zuwider, d. h., unvernünftig und unsittlich, die äufsere Freiheit auszuüben, wenn ihre allgemeine Bedingung dadurch verletzt wird, da diese doch das Höhere ist, das nehmlich, wodurch die Ausübung der äufsern Freiheit erst wirklich gesetzt wird. Diesem gemäfs hat der Mensch auf alles dasjenige ein Recht, das, niederer Natur oder Beschaffenheit, seinen höheren Zwecken zu dienen im Stande ist, wenn er dadurch nicht die Freiheit Anderer, also die allgemeine Bedingung, unter welcher er selbst nur rechtlich handeln kann, aufhebt.

103. Das Princip der Pflichten und Rechte ist Einheit oder Harmonie, denn diese ist das Ziel aller Bildung, das Princip alles Lebens. Unsittlich ist dasjenige, was der innern Harmonie des Menschen widerspricht; eben so ist unrecht dasjenige, was der Harmonie des äufsern Lebens, d. i., der Gerechtigkeit, also der Freiheit und Gleichheit des Ganzen nicht angemessen ist. So wie die Pflicht und das Recht Ein Princip haben, so können sie auch nicht als an sich und ursprünglich getrennte Sphären des Lebens be-

trachtet werden, da sie sich blofs ihrer Richtung nach von einander unterscheiden; denn die Rechte sind das im äufsern (objektiven, universellen) Leben, was die Pflichten im innern (subjektiven, individuellen) sind. Beide aber, die Sittenlehre und die Rechtslehre, sind als die Wissenschaften des innern und äufsern Lebens der Menschen die Grundpfeiler der Staatslehre, als der Wissenschaft des harmonischen Lebens der Menschheit in ihrer Totalität. Die Sittlichkeit ist also das subjektive Element des Staates und die Rechtlichkeit das objektive; durch jenes ist das politische Leben tugendhaft, d. i., gut, durch diese mit sich selbst einstimmig (durch Gleichheit und Gerechtigkeit) d. i., wahr, und das Leben des Staates selbst ist in der Eintracht des Wahren (Rechtlichen) und des Guten (Sitlichen) harmonisch, d. i., schön.

104. Die Menschheit als Totalität ist so, wie der einzelne Mensch, organisirt: sie hat ein äufseres Leben, ein physisches Element, und ein inneres, sittliches Leben, dessen Princip der Geist ist. Das äufsere Seyn, der Körper des Staats, ist das Volk, dessen Function gedoppelt ist; subjektiv nehmlich ist sie die Sich- selbst Erhaltung und Ernährung (die ernährende und Gewerbe treibende Klasse), objektiv die Sich- selbst- Vertheidigung gegen innere und äufsere Angriffe, um das individuelle Seyn zu behaupten. Die Grundpfeiler des Staates sind Macht (das

Allgemeine, sich selbst Gleiche und Indifferente: die Wesenheit oder Substantialität des politischen Lebens) und Reichthum (das Besondere und Differente: die Eigenheit). Beide gehen vom Volke aus und sind der eigentliche Staatskörper. Der Geist als Gesetzgeber und Herrscher der Menschen tritt in der regirenden Klasse des Staates hervor. Die reale Einheit des Volks und der regirenden Klasse, des Körpers und des Geistes, ist die Majestät, welche das wirkliche Leben des Staats in der vollkommensten Einheit seiner Elemente repräsentirt. Sie ist die personificirte Macht und Reichthum des Staates, zugleich seine Gerechtigkeit und Weisheit in lebendiger Harmonie. Die Idealität des Staats ist das Priesterthum, welches den Staat als irdische Besonderheit des reinen, himmlischen Lebens betrachtet und dieses als das Vorbild alles Lebens aufstellt, durch Lehre und Beispiel dahin strebend, dafs sich der Staat in allen seinen Gliedern diesem ähnlich bilde, um zu immer gröfserer Reinheit und Verklärung vom Irdischen zu gelangen. Diesem zur Seite steht die Kunst und Wissenschaft, deren Bestimmung es ist, den Geist des Volkes zu veredeln und zu bilden, dafs er eines immer höheren und reinern Lebens theilhaftig werde.

105. Die äufsere Grundfeste des Staats ist seine Rechtsverfafsung, die sich in der Gesetzgebung als Bestimmung derjenigen Be-

dingungen darstellt, unter denen die zur politischen Gemeinschaft verbundenen Menschen äufserlich zusammenleben können. Die Grundzüge der Rechtsverfassung müssen die allgemeinen und wesentlichen Bedingungen des äufsern Zusammenlebens der Menschen seyn, die sich aber in jedem besondern Staate modificiren und individualisiren nach den besondern Verhältnissen seines räumlichen (geographischen und klimatischen) und zeitlichen (historischen) Lebens. Die Rechtsverfassung ist als positive die gesetzgebende (legislative) Gewalt, die, das Ganze überschauend und die Bedingungen der Harmonie des äufsern Lebens erkennend, diese als Gebote und Verbote, d. i., als Gesetze ausspricht, sie ist das theoretische, die lebendige Einheit des äufsern Lebens erkennende Element des Staates. Ihr zur Seite steht die gesetzthätlich gebietende und verbietende (einschränkende) d. i., die zwingende und ausübende (executive) Gewalt, die, nach aussen gerichtet und handelnd, das in Erfüllung bringt, was die legislative Macht nach theoretischer Einsicht festgesetzt. Die Beurtheilung der einzelnen vorkommenden Fälle nach dem Gesetze ist dem Richter überlassen, der den Geist des Gesetzes wo möglich in seinem ganzen Umfang erforscht haben mufs, um die in der Erfahrung gegebenen Fälle ihm gemäfs zu entscheiden. In der Mitte der legislativen und executiven Gewalt steht also die Judicialgewalt, die, das Ge-

setz erkennend, zugleich nach ihm handelt, über die Rechtlichkeit oder Rechtswidrigkeit der einzelnen vorkommenden Fälle urtheilend. Die Judicialgewalt ist aber in sich selbst wieder gedoppelt: Civiljustiz, wenn sie die einzelnen Fälle ihrer Rechtlichkeit oder Unrechtlichkeit nach entscheidet, die Collision der Rechte ausgleicht, und den besonderen Widerspruch der Rechte, den Streit entgegengesetzter Parteien (den Prozeſs) zur Einheit und Indifferenz zurückführt; und Criminaljustiz, wenn sie den allgemeinen Widerspruch des Rechts, die vollkommne Differenz; die gänzliche Verletzung des rechtlichen Lebens, d. i., das Verbrechen beurtheilt.

106. Das Verbrechen ist einmahl gegen das physische oder moralische Individuum gerichtet, wenn die allgemeine Bedingung der äussern oder sittlichen Existenz des Individuums vernichtet wird, durch Vertilgung des physischen oder sittlichen Lebens; denn derjenige, welcher sich selbst oder ein anderes Individuum physisch oder sittlich vernichtet, hebt im ersten Falle die allgemeine Bedingung des äussern (rechtlichen) und inneren (sittlichen) Lebens auf, im zweiten die allgemeine Bedingung des sittlichen Lebens und mittelbar auch des äussern, insofern das rechtliche Leben als menschliches (geistiges und vernünftiges) nicht ohne Sittlichkeit gedacht werden kann. Ein solcher

begeht also nicht ein einzelnes Unrecht, sondern er sündigt gegen das rechtliche und sittliche Leben überhaupt; die Differenz also, die durch seine Handlung gesezt wird, ist eine allgemeine, die Rechtlichkeit und Sittlichkeit selbst aufhebende: ein entschiedener Bruch des äufsern und inneren Lebens, d. i., ein Verbrechen. Der Verbrecher stellt sich dann als ein vom Ganzen abgefallenes Glied, d. h., als ein Glied des Staates dar, das aufgehört hat, Glied zu seyn, weil nur derjenige Glied einer menschlichen Gesellschaft seyn kann, der als Theil des Ganzen handelt, also sich dem Ganzen unterordnet und dessen physische und moralische Existenz, durch welche die seinige bedingt ist, nicht zu vernichten trachtet. Der Verbrecher ist also ein vom Staat Abfallender und sich selbst Ausstossender, und die Criminaljustiz behandelt ihn auch als solchen, indem sie ihn entweder aus dem physischen, oder dem bürgerlichen, oder dem sittlichen Leben des Staats ausstöfst, d. h., seine physische oder bürgerliche oder sittliche Existenz aufhebt, durch Hinrichtung oder Entfernung aus dem Staate, durch Vernichtung seines politischen Wirkens, oder durch Entehrung (wodurch sein sittliches Zusammenleben mit anderen, das auf dem gegenseitigen Anerkennen und Ehren der sittlichen Freiheit beruht, aufgehoben wird). Das höchste Verbrechen im politischen Leben ist das gegen den Staat oder dessen Repräsentaten,

die Majestät, durch Handlungen nehmlich, die dem gesammten Leben des Staates feindselig und seiner physischen oder moralischen Existenz gefährlich sind. — Diejenigen Zweige der Regirung, die sich unmittelbar auf das äussere Seyn des Staates beziehen, sind das Finanzwesen, welches das Vermögen und die Kräfte des Staates verwaltet, und die Polizei, welcher die Ordnung und Aussenseite des politischen Lebens obliegt.

---

3. *Universum.*

107. Die Natur stellt sich in der vollendeten Bildung ihres gesammten Wesens, in der realen (natürlichen oder plastischen) Einheit ihrer Lebenselemente, als eine in sich geschlofsene Gesammtheit, als Weltkörper dar; eben so bildet die Menschheit alle Lebensgeister ihres Wesens zu Einer realen Gesammtheit, zum Staate, dem Weltkörpersysteme entsprechend. Jenes ist die reale Einheit und Offenbarung der gesammten, zur In-sich-selbst-Geschlofsenheit gebildeten Natur, deren Wesen expansiv ist, also ein in unendlicher Expansion dargestelltes System, in welchem der Raum, die Form des ausgedehnten, äufsern Seyns herrschend ist; das Staatensystem dagegen ist die reale Einheit der gesammten, in sich organisirten Mensch-

heit, deren Wesen contractiv (ideal) ist, folglich ein in unendlicher Contraction (Idealität) lebendes System, in welchem die Zeit, die Form des inneren und sich entfaltenden Seyns, vorwaltet. Im Weltkörpersystem ist sonach der Raum das positive, die Zeit aber das negative Princip des Lebens, im Staatensystem umgekehrt die Zeit das positive und der Raum das negative; in jenem erscheint die Zeit nur als die Form des Lebens und der Bewegung, in diesem der Raum als die Form des geoffenbarten, äussern Seyns. Die realen Einheiten des realen und idealen Lebens sind aber als solche sich gleich (in sich selbst organisirte und nach denselben Grundgesezen gebildete Welten); aus der ursprünglichen Einheit des Realen und Idealen folgt ferner, dafs beide nur im relativen Gegensatze leben, ihr Leben aber an sich Eins ist; also führen das Weltkörper- und das Staatensystem nicht blofs ein formell gleiches Leben, sondern auf wirkliche Weise auch leben sie Ein Leben: sie wirken harmonisch in einander und die Lebensgeister (Dämonen) der Einen Sphäre stehen mit denen der anderen in Verkehr. So bilden sich die Natur und die Menschheit auf dem höchsten Gipfel ihrer Organisation zu Einem Leben zurück, um ihre ursprüngliche Einheit selbständig zu beweisen. Dieses harmonische Leben des Weltkörper- und Staatensystems ist das Leben der Allheit: des **Universums**, als der Eintracht der Vielheit, des

Gegensatzes (der Natur und des Geistes) zu Einem harmonischen Leben.

108. DasSeyn ist an sich ein Setzendes, d. h., aus innerer Fülle sich Realisirendes (also ideal und real zugleich); folglich ist die Offenbarung und Sich-selbst-Darstellung des Seyns ein Entfalten des Inneren, ein Sich-Aeussern, welches, wenn die Formen des Lebens sich auflösen, in das Innere wieder zurückkehrt; die Sich-selbst Offenbarung des Seyns ist ein Hervortreten in das Aeufsere (ein sich Realisiren) und ein Zurückstreben in das Innere (ein sich Idealisiren), folglich das Schweben, d. i., die Wechselbewegung zwischen dem Idealen und Realen. Das Leben des Weltkörper- und Staatensystems ist demnach ein stetes Sich-Offenbaren (Hervortreten) und ein stetes Sich-Erkennen (in das innere Zurücktreten), die sich beide zu Einem Leben durchdringen: ein ewiges Werden (Entstehen oder Geschehen) und Verschwinden (Untergehen). Die Erforschung und Darstellung dieses universellen Lebens in seinem Entstehen und Untergehen, d. h., in seiner Bildung, ist die Geschichte.

109. Der Gegenstand der Geschichte ist das äufsere Leben des Universums; also verhält sie sich zur Wissenschaft des Ewigen und Unendlichen, d. i., zur Philosophie, wie sich die Form zum Wesen verhält. Die Form ist durch das Wesen gesezt und nur Darstellung

des Wesens, für sich selbst aber ein bedeutungsloses; folglich empfängt die Geschichte erst durch die philosophische Erforschung und Erkenntnifs des ewigen Wesens der Dinge, dessen zeitliche Gleichnisse und Offenbarungen die Facta des Universums sind, Sinn und Bedeutung, ohne Philosophie aber weis sie weder den Anfang (das Princip), noch das Ende (das Ziel) der Dinge zu ergründen.

110. Das Universum, d. i., das harmonische Wechselleben der zur Totalität (Weltkörperlichkeit) gebildeten Natur und der in sich selbst organisirten (zum Staat erhobenen) Menschheit, ist aber in sich selbst gedoppelt: natürliches, real gebildetes oder räumlich entfaltetes, im Weltkörpersysteme; geistiges, ideal gebildetes und zeitlich sich offenbarendes, im Staatensysteme. Folglich sind auch die ursprünglichen Glieder der Geschichte: 1) Geschichte des räumlichen Lebens der Welt, Geschichte der Natur, in ihrer Weltkörperlichkeit und der mit jeder Weltkörperlichkeit (mit jedem Erdkörper) gesetzten besonderen Natur (Kosmogonie und Geogonie, Geschichte der Welt und der Natur); 2) Geschichte des idealen, zeitlichen Lebens der Welt, Geschichte der Menscheit, in ihrer Bildung zur Totalität und in ihrer besondern Bildung (Geschichte der Staaten oder Völker und Culturgeschichte). Das Leben des Universums ist aber Ein so zur innigsten Sympathie verbundenes, dafs man das eine

Element (die Natur oder die Menschheit) in seinem räumlichen oder zeitlichen Leben ohne das andere nicht erkennen kann; denn das eine Element bildet sich durch sich selbst (sein Inneres entfaltend), und zugleich durch das ihm formel entgegengesetzte, weil es mit ihm in harmonischer Wechselwirkung lebt, also eben so bestimmend auf dasselbe wirkt, als es von ihm wiederum bestimmt wird; und zwar ist die Einwirkung des Realen auf das Ideale kräftiger und gebietender, als die Zurückwirkung des Idealen auf das Reale, weil die Macht des Realen grösser ist, als die des Idealen; denn das Reale ist das durch sich selbst gesetzte, also durch eigene Kraft schon gebildete Seyn, das Ideale dagegen ist das zu einem Höheren sich erst bildende und strebende Seyn; das Reale hat folglich seine physische Kraft und Macht in sich selbst, das Ideale aber strebt mit seiner Kraft aufser sich und vollendet sich erst im Höheren. Daher die Einwirkung des realen Universums auf das ideale (der Natur und der Weltkörper auf die Menschheit) grofs und mächtig ist, die Einwirkung der Menschheit auf das reale Universum dagegen beschränkt und nur mittelbar. Denn mit den physischen Revolutionen der Erde z. B., die ihren Grund subjectiv in der Erde selbst, objectiv aber im Weltkörpersysteme haben, sind unmittelbar und unvermeidlich auch Revolutionen in der Völkergeschichte gesetzt, dagegen universelle Begebenheiten in der Menschengeschichte auf das

Leben des Universums nur durch die Vermittelung der Erde einwirken, wenn nehmlich die politischen Revolutionen auch physische nach sich ziehen; denn der Mensch ist der Bildner des äusseren Lebens der ihn umgebenden Natur. Also kann die wahre Geschichte das Leben der Menschheit nicht vom Leben des realen Universums trennen, denn beide sind Ein innig harmonisches Leben.

111. Die Geschichte wird ferner noch unvollendet seyn, wenn sie bloſs das geoffenbarte, im Gegensatze des Realen (Physischen) und Idealen (Geistigen) spielende Leben des Universums darstellt, ohne ihre, dem Gegensatz auf dem zeitlichen (historischen) Standpunkte vorhergehende Einheit zu erforschen, und den Geist des universellen Lebens, d. h., das Streben des realen und idealen Universums nach der höchsten, verklärten Einheit des Seyns, nach dem Heiligen zu ergründen; denn jene ursprüngliche Einheit ist der Anfang alles Lebens, jene verklärte Einheit des Lebens das Ziel der Dinge. Die Geschichte folglich, die nicht die ursprüngliche und die verklärte Einheit alles Lebens erkennt, zwischen denen sich das wirkliche (historische) Leben der Dinge bewegt, ist unvollendet, grund- und zwecklos, weil sie ohne Anfang und ohne Ende ist. Die ursprüngliche Einheit ist nun das ewige, in sich selbst verschlossene Seyn, aus dem die Formen und Bilder des Lebens, als wirkliche Darstellungen des

Ewigen, hervorgehen; mit der Sich-selbst-Offenbarung des Ewigen beginnt also erst das wirkliche und zeitliche Leben der Dinge, d. i., die eigentliche Geschichte. Das innere Leben der Dinge im Ewigen, bevor sie in das Zeitliche hervortreten, ist daher ein vor-historisches, d. i., nicht wirkliches (zeitliches) und bestimmtes, also ein blofs idealisches (denn das innere Leben des Ewigen ist das Leben der Ideen). Das Idealische, in welchem Möglichkeit (Denkbarkeit) und Wirklichkeit (zeitliches Seyn) noch schlechthin Eins sind, ist nur der Kunst darzustellen vergönnt; die poetischen Darstellungen des höheren Lebens in seiner Harmonie des Unendlichen (Ewigen) und Endlichen (Zeitlichen) sind die Dichtungen oder Mythen; folglich ist das Vorhistorische das mythische Leben der Dinge. Die Auflösung des Zeitlichen (Historischen) ist die Verklärung des irdischen Lebens zum himmlischen, das Zurückstreben des Zeitlichen in das Ewige, d. i., die Religion; folglich ist das Nachhistorische das Religiöse, das Ende (die Verklärung) der Geschichte also das religiöse Leben der Dinge.

112. Die wahre, vollendete Geschichte hat demnach vier Elemente ihres Wesens; denn sie mufs das Universum in seinem vierfachen Leben darstellen: 1) in seiner ursprünglichen, ewigen Einheit, die nur dem Verstande als ein schlechthin Chaotisches, Unbestimmtes erscheint: mythisches Leben der Dinge;

2) in seiner wirklichen Offenbarung, d. i., in dem Gegensatze des Realen (Physischen) und Idealen (geistigen): eigentlich historisches Leben der Dinge; 3) in dem harmonischen Wechselleben des Realen und Idealen: universelles Leben der Dinge; und 4) in seiner Verklärung: religiöses Leben der Dinge. Das erste Element der Geschichte ist Mythologie, das zweite Geschichte der Natur und der Menschheit, das dritte Universalgeschichte, und das vierte Religionsgeschichte.

113. Diese vier Elemente der Geschichte kehren in jeder besonderen Geschichte wieder zurück, denn sie sind die Lebensgeister aller Geschichte. In der Geschichte der Menschheit z. B. stellen sie sich als die vier Perioden der Menschengeschichte dar, welche den wesentlichen Elementen der Menschheit entsprechend sind; denn was dem Historiker die Perioden sind (neue Offenbarungsformen der Menschheit, neue Menschwerdungen des Ewigen), das sind dem Philosophen die inneren und wesentlichen Principien des Lebens. Die Menschheit ist aus einer ursprünglichen und idealischen (mythischen) Einheit, aus einem goldenen, paradiesischen Leben in den Gegensatz und die Vielheit des Zeitlichen hervorgetreten. Ihr Anfang ist der Aufgang des irdischen Lebens überhaupt, d.i., der Orient. Darum ist das Orientalische mythisch und von Religion durchdrungen. Aus der mythischen Einheit des orientalischen Lebens enfaltet sich

der Gegensatz des real gebildeten und des idealen Lebens, der Gegensatz der alten (griechischen und römischen) und der neuen (christlichen) Welt. Die Perioden der alten und der neuen Welt sind das eigentlich historische Zeitalter der Menschheit, ihr wirkliches, im Gegensatze begriffenes Leben. Die alte Welt charakterisirt sich durch reale Darstellung der Menschheit in allen Elementen ihres Wesens, durch plastische Verkörperung des Geistes; die neue dagegen durch ideales Streben der Menschheit, durch lyrische und religiöse Vergeistigung des äufseren Lebens. Der Gegensatz der alten und der neuen Welt ist aber kein ursprünglicher, sondern ein blofs zeitlicher; denn beide Welten sind aus Einem ursprünglichen Leben hervorgegangen, um die inneren Wesenheiten der Urwelt, eine jede in ihrer Besonderheit, zu offenbaren, zum Behufe der Sich-selbst-Erkenntnifs der Urwelt. Ihr Princip ist also ihre Einheit, und, weil das Princip und das Ziel der Dinge Eins sind (S. 10.), so ist auch ihr einziges Ziel dieses, sich aus dem Gegensatze zur harmonischen Einheit zurückzubilden. Die Einheit der Menschheit ist entweder eine real dargestellte, äufserlich organisirte, d. i., politische, oder eine ideale, in Geist und Erkenntnifs lebende, d. i., philosophische und religiöse; folglich wird die dritte Periode der Menschengeschichte die Eintracht der Menschheit in ihrer politischen Gemeinschaft zu Einem in sich selbst orga-

nisirten Staatensysteme seyn, und die vierte die Verklärung der Menschheit zu Einem idealen und wahrhaft geistigen Leben. Der Charakter der ersten Periode ist das Ewige, der Charakter der zweiten, des Gegensatzes der alten und neuen Welt, das Wechselleben des Realen (des Antiken) und des Idealen (des Modernen), der Charakter der dritten Periode wird das Schöne und der Charakter der vierten das Heilige seyn. Diesen Perioden der Menschengeschichte sind die vier Weltgegenden entsprechend, gemäſs der harmonischen Wechselwirkung des Idealen und Realen und ihrer Eintracht zu Einem Universum. Die erste Periode entspricht dem Osten (dem Leben im Ewigen), die zweite dem Westen (der Darstellung des Ewigen im Zeitlichen oder Irdischen), die dritte dem Norden, (der Eintracht der Lebenselemente zu Einer irdischen, real gestalteten Bildung) und die vierte dem Süden (der idealen Eintracht der Lebenselemente zu Einem geistigen Leben). Die Luft (der Osten) ist das erste Leben und Wesen des Ewigen; die Luft wird irdisch im Wasser (der Osten ergieſst sich in den Westen); beide durchdringen sich zu Einer Gestaltung in der Erde (der Osten und Westen verkörpern sich im Norden), und die Erde verklärt sich zum Geist im Feuer (der Norden löſst seine Staarheit auf in dem idealischen Leben des Südens).

---

4. Religion.

114. Alles Leben hat Ein Ziel, das Unendliche, so wie es aus Einem ursprünglichen Seyn, dem Ewigen gebohren ist; alle Dinge streben dahin, die Schranken ihres zeitlichen und endlichen Seyns aufzuheben und in verklärter Geistigkeit in das Urseyn zurückzukehren, also vom Irdischen sich zu reinigen, d. i., heilig zu werden; sie haben vom Urseyn nicht bloſs das Seyn, sondern auch den Geist nnd die Kraft des Seyns empfangen, und sie behaupten diese nur durch das Urseyn, den Anfang und das Ende alles Lebens. Denn wie wäre das Endliche durch sich gebohren, wie könnte es sich selbst erhalten, wie sich auflösen, ohne ein Höheres, aus dem es hervortritt, in welchem es auch zeitlich lebt, und in das es sich auflöſst, um sich zu verklären? Das Endliche kann ja nicht endlich seyn, ohne endlich zu seyn, d. h., ohne entweder durch sich selbst oder durch ein anderes begränzt zu seyn. Begränzt es nun sich selbst, so ist es ein begränzendes und begränztes zugleich; das wahrhaft Begränzende ist aber als solches ein unbegränztes, also unendliches; folglich kann das Endliche als solches nicht sich selbst begränzen, sonst wäre es unendlich und endlich zugleich, d. h., das Begränztseyn wäre nicht sein Wesen, wie es doch das Wesen des Endlichen ist, sondern das Unbegränztseyn, weil dieses ein höheres ist, als das Begränztseyn; und alles

Endliche müfste als ein zugleich Unendliches in jedem Augenblicke seine Gränze aufheben, als den blofs äufseren Schein seines inneren, unbegränzten Wesens, d. h., es würde überhaupt kein endliches, fest begränztes und fixirtes existiren. Ist es nun undenkbar, dafs das Endliche sich selbst begränzen und bestimmen, d. h., sich aus sich selbst erzeugen, sich selbst erhalten und sich in sich selbst auflösen kann, so folgt, dafs es durch ein anderes begränzt und bestimmt werde. Dieses kann als Begränzendes und das Endliche überhaupt erst Setzendes nicht selbst begränzt und endlich seyn; sondern es ist als Begränzendes unbegränzt und unendlich. Das Prinzip alles natürlichen und geistigen Lebens ist folglich das Unendliche. Wir erkennen es in der Natur als die allgemeine Lebenskraft oder das Feuer, aus welchem alles entsteht, durch welches sich alles bildet und in welches sich alles wieder auflöst, aus dem äufseren und körperlichen Seyn in das innere zurückkehrend. In der vernünftigen und sittlichen Welt ist das Unendliche der Geist, aus welchem alle Geistigkeit fliefst, in welchem alles Vernünftige denkt und handelt, und in welchem sich der individuelle Geist des Menschen, seine irdische Natur abstreifend, auflöst. Das Leben der Natur und des Geistes ist also dadurch selbst Ein Leben, nach gleichen Bildungsgesetzen sich entfaltend und gleiche Bildungsstufen durchlaufend, dafs Ein Princip beiden zum Grunde liegt, das Unend-

liche. das als Princip das Ewige ist, als Ziel das Heilige, an sich aber, weil Princip und Ziel selbst an sich Eins sind, die unbedingte Einheit alles Seyns und Lebens, oder das Seyn (das Leben) schlechthin.

115. So wie in der Natur alles an Eine Lebenskraft gebunden ist, so auch in der geistigen und sittlichen Welt. Diese Gebundenheit des Endlichen oder Irdischen an das Unendliche oder Himmlische (das reine, ursprüngliche und verklärte Leben), welches wir zur Bezeichnung seines schlechthin vollkommnen und höchsten Wesens das Göttliche (das Gute an sich) nennen, ist die Religion (religatio). Dem Philosophen also, der das Wesen und Leben der Dinge mit freiem Sinn ergreift, erscheint alles Leben religiös, insofern alles Endliche aus dem Unendlichen unmittelbar oder mittelbar sich entwickelt, durch die ewige Kraft des Unendlichen fortlebt, und nach Vollendung seines irdischen Seyns in das Eine Ewige wieder zurückkehrt. Alles Leben ist auf dem Unendlichen beruhend und hat einzig durch das Unendliche seine Begründung und Bestimmung; folglich giebt es kein Leben ohne Religion, und Leben ist Eins mit Religion. Alles Leben ist ursprünglich Eins, aus Einem stammend und in Eins zurückstrebend; also ist auch alle Religion ursprünglich Eine, und an sich giebt es nur Eine Religion. Eine Religion also ausser der Religion, ein Heidenthum z. B. als

Religion aufser dem Christenthume anzunehmen, ist sich selbst widersprechend. Die wahre und reine Religion kann ja nur die ursprüngliche Eine seyn, die keinen Gegensatz aufser sich hat, weil sie ihrem Wesen nach einzig und ungetheilt ist. Aber wenn wir die Religion in Beziehung setzen auf das Leben der Dinge selbst, so trennt sich die Eine ursprüngliche Religion in eine Unendlichkeit von besonderen und relativen Religionen und jede besondere Religion wieder in verschiedene Ansichten, Lehren und Meinungen.

116. Jede dieser entstandenen (zeitlich und national gebildeten) Religionen offenbart dann das reine Wesen der ewigen Religion auf besondere Weise, und alle, noch so verschieden scheinende, sind, als die unendlichen Radien Eines Centrums, ihrem Wesen und Geiste nach Eins. Aus der Einheit der Religion, d. i., ihrem reinen und ursprünglichen Wesen geht ihre Vielheit und Differenz hervor, und diese Vielheit ist als Darstellung der Einen ursprünglichen Religion die Entfaltung der Einheit zum wirklichen und zeitlichen Leben; der Geist aber, der in allen verschiedenen Formen das Eine Wesen erkennt, fafst die scheinbar zerstreute Fülle zur Einheit wieder zusammen, und diese mit der Vielheit innigst verbundene Einheit wird ihm zur lebendigen (in sich selbst entfalteten und realisirten) Idee. Jede besondere Reli-

gion ist nur dadurch Religion, dafs sie den Geist der Einen Religion, d. i., der Religion an sich (ohne Gegensatz und Unterscheidung gedacht) in sich trägt; jede besondere Form der Religion ist also durch das unveränderliche, ewige Wesen der Religion gesetzt und bedingt. So ist auch der Religiöse nur dadurch religiös, dafs ihn der Geist der unbedingten und reinen Religion (das Gefühl des unendlichen, höheren und reinen Lebens und die Sehnsucht nach diesem Leben) beseelt; wenn er auch das Unendliche nur in den Formen und nach den Glaubenssätzen der ihm zeitlich und national gegebenen besonderen Religion anzubeten und seinen Geist zu ihm zu erheben vermag, dennoch mufs ihn jenes ursprüngliche, Allen inwohnende Gefühl, jene allen Religionen wesentliche Sehnsucht nach dem Unendlichen und Heiligen, also die reine und ursprüngliche Religion selbst, beseelen.

117. Alles Leben ist ein äufserliches, real sich bildendes, d. h., natürliches, oder ein innerliches, mit Bewufstseyn sich offenbarendes, d. i., geistiges; jenes nennen wir das reale, dieses das ideale Leben. Die Sphäre des realen Lebens ist die Natur, die Sphäre des idealen der Geist. Nach dieser Doppelheit des Lebens giebt es auch eine ursprüngliche Doppelheit der Religion, nehmlich den Gegensatz einer natürlichen und einer geistigen Religion. Die Religion der natürlichen Dinge

ist ein unmittelbares, bewuſstloses Leben im Unendlichen, das sich als Trieb und Kraft beweiſst, die Religion der geistigen oder vernünftigen Wesen ein bewuſstes Leben im Unendlichen, das sich als Empfindung und Sehnsucht darstellt. Also auch die natürlichen Dinge haben eine obgleich bewuſstlose Religion, so wahr ihnen das Leben eingebohren ist nach seinen zwei Grundrichtungen, der Richtung vom Unendlichen aus (dem Wege der Entstehung, dem synthetischen) und der Richtung in das Unendliche zurück (dem Wege der Auflösung, dem analytischen). Zum Bewuſsseyn aber erhebt sich die Religion erst in den vernünftigen Wesen, in denen der freie Geist als Princip des Lebens hervortritt. Der Gegensatz des realen und des idealen Lebens kehrt aber als allgemeiner Gegensatz (als Bildungsgesetz) in allen besonderen Sphären des Lebens wieder zurück. In der Sphäre der Natur haben also die eigentlich realen Wesen eine anders sich beweisende Religion, als die idealen Bildungen; in jenen nehmlich tritt die positive, äuſsere Kraft hervor (z. B. die magnetische), in diesen der zarte, sinnige Trieb, (z. B. die Sehnsucht der Pflanzen nach dem Lichte). Eben so gestaltet sich auch in der Sphäre des Geistigen das Leben nach den Principien des Realen und Idealen. Das reale Princip des Geistes ist das äuſserlich bildende, plastisch gestaltende und im Anschauen wohnende; das ideale das innere, musicalische, in

der Empfindung lebende, als Sehnsucht und Liebe sich äufsernde. So erzeugt sich auch in der Sphäre des Geistes der Gegensatz (die Unterordnung) einer realen und idealen Religion. Jene als reale wohnt in der Anschauung des Unendlichen, in der Auffassung der endlosen Sinnbilder des Göttlichen, also in den realen Offenbarungen des Unendlichen: ihr Wesen ist polytheistisch; die ideale, welcher als der verklärten und geistigen Religion die reale untergeordnet ist, lebt dagegen im inneren Gefühle des Unendlichen, in geistiger Sehnsucht, Andacht und Liebe, in dem begeisterten Streben nach Heiligkeit, um mit dem Unendlichen Eins zu werden: ihr Wesen ist monotheistisch.

118. Die Elemente des Ewigen und Unendlichen sind die Lebensgeister, durch welche sich das Unendliche in den Besonderheiten seines Wesens, also im Endlichen und Zeitlichen offenbart. Folglich entspricht jede zeitliche Bildung einem Elemente des Ursprünglichen, und umgekehrt offenbart sich jedes Element des Unendlichen in der Besonderheit einer zeitlichen Bildung. Diesem gemäfs hat sich auch das reale Element der Religion, so wie das ideale in der Besonderheit einer zeitlichen Religion geoffenbart und realisirt; das reale Element nehmlich in der griechischen, das ideale in der christlichen. Jede dieser beiden Formen der Religion ist in sich selbst

wieder nach dem Wesen alles Lebens gebildet. Die griechische Religion nehmlich ist in sich selbst wieder real als Mythologie (poetische Anschauung und Darstellung des Göttlichen), ideal als Mystik (philosophische Erkenntnifs und geistige Anbetung des Heiligen: in den Mysterien). Eben so hat das Christenthum zwei Grundformen seines Wesens, eine objective, als Katholicismus, der in dem unmittelbaren und unbedingten Schauen und Anbeten des Heiligen lebt, und eine subjective, als Protestantismus, welcher, vom Begriffe und der Erkenntnifs ausgehend, das Göttliche nicht als reines, unbedingtes Leben auffafst, sondern es durch den Verstand bedingt. Der Katholicismus, als das objective Element der an sich idealen Religion, vermählt das Reale und Ideale zu Einem höchsten, schlechthinunbedingten und unendlichen Leben, dagegen der Protestantismus, das subjektive Element des Christenthums, mehr m Begriffe lebt.

119. Die Religion ist das reine Leben selbst, also sind alle Formen und Darstellungen des Lebens in ihrem Wesen gegründet. Das Leben ist aber, dem Obigen gemäfs, in der besonderen Sphäre des Geistes real oder ideal: entweder sich äufsernd, darstellend und bildend, d. i., poetisch, oder in sich selbst zurückgehend, sich in Geist und Innerlichkeit verwandelnd, also sich selbst erkennend,

d. i., philosophisch. Die Bildung und Darstellung des Lebens ist die Kunst, die Erkenntnifs des Lebens die Philosophie. Alles Leben ist nun, seinem Wesen und Geiste nach, religiös; folglich sind die Poesie und die Philosophie, als die beiden Principien des Lebens an sich, die Elemente der Religion, aus ihr stammend, in ihr lebend und in sie sich auflösend. Denn die Kunst kann das Leben der Dinge nur so darstellen, wie es an sich ist, d. h., als ein vom Unendlichen stammendes, von ihm beseeltes und in dasselbe zurückstrebendes, und je reiner sie das Leben nach seiner Ursprünglichkeit bildet, desto verklärter ist sie als Kunst. Auch die Philosophie erkennt das endliche Leben nur dann, wann sie das Endliche auf sein Princip und Ziel, das Unendliche zurückführt: dann erst begreift sie den Urgrund aller Dinge, das Ziel und den Entzweck alles Lebens. Beide also, die Kunst und die Philosophie, sind religiösen Geistes, so wie das Leben selbst es ist, das die Kunst bildet und die Philosophie zu zu erkennen strebt.

120. Der Geist der realen Religion ist die begeisterte Anschauung des Göttlichen in seinen Werken und Handlungen (in seinem geoffenbarten, äufseren Leben): ihr Charakter ist poetisch und männlich; der Geist der idealen Religion ist die begeisterte Liebe des Gött-

lichen, welche vom Inneren und Subjektiven ausgehend und die Einheit nicht als symbolisch dargestellte und wirkliche (als Vielheit) schauend, sondern als Sehnsucht in sich nährend, auf dem Glauben an das Göttliche und der Hofnung der zukünftigen Vereinigung mit ihm (des kommenden Reichs) beruht. Letztere faſst also die Einheit des Unendlichen und Endlichen ideal, geistig und subjektiv auf (der Vater, der Urgrund alles Lebens, das Unendliche und der Sohn, seine Sich-selbst-Offenbarung, sind im Geiste Eins); die reale Religion aber schaut die Einheit des Unendlichen und Endlichen als reale und wirklich dargestellte im Leben des Universums, also objektiv. Die Idee der Religion folglich, aus welcher der gotttrunkene, lebensfreudige, poetische Enthusiasmus der realen Religion, so wie die Liebe und Sehnsucht, Hofnung und Demuth der idealen hervorgegangen sind, ist zugleich poetisch und philosophisch, objektiv und subjektiv; in ihr durchdringen sich die Anschauung des Göttlichen und der Glaube an das Heilige, die Mythologie und Dogmatik, zu Einem ungetheilten Leben. Dies ist die Urreligion der Menschheit, die sich in ihrer Geistigkeit als Christenthum wieder offenbarte. Die Urreligion ist aber als das Prinzip der Religion zugleich das Ziel aller Religion; denn das Eine Unendliche, aus welchem alles stammt, dessen Darstellung und Sinnbild jedes besondere Wesen ist, ist auch das Ziel, nach welchem alles Leben strebt,

um sich darein aufzulösen und zu verklären. Also können sich auch die besonderen Religionen nur durch ihre geistige Versöhnung vollenden, d. h., durch die Eintracht der realen und idealen Religion, also durch ihr freies und bewufstes Zurückfliessen in die Quelle der Religion.

121. Ist diese höchste Verklärung des religiösen Lebens erreicht und die Idee der Religion realisirt, so wird sich auch der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen zur geistigen Einheit wieder verklären; Gott wird dann nicht mehr das entfernte, unsichtbare Wesen seyn, vor welchem der Mensch als Abgefallner erscheint, sondern er wird in jedem Wesen erkannt und im Gemüth Aller stets gegenwärtig seyn; die Sünde, in welcher die Religion selbst lebt, wenn sie den Gegensatz des Göttlichen und Irdischen, des Himmels und der Hölle als einen unbedingten, unversöhnbaren betrachtet, mufs Lust und Wonne werden in der unendlichen Harmonie und Sympathie aller Wesen. Dann ist alle Anschauung des Göttlichen zugleich begeistertes Gefühl, alle Empfindung und Sehnsucht spricht sich rein und unmittelbar als lebendiges Schauen und Erkennen des Heiligen aus, und alles Leben ist reines und verklärtes Leben, also religiös; aufser der Religion giebt es dann kein Leben, keine Kunst und keine Wissenschaft; denn die Religion ist das einzige Leben, die einzige Kunst und die einzige Wissenschaft, d. h., alle Elemente des Le-

bens erfreuen sich in ihr der ursprünglichen und verklärten Eintracht, welche das Princip und das Ziel alles Lebens, folglich das reine und vollkommne Leben (das Göttliche) selbst ist. Griechische und christliche Welt feiern ihre Versöhnung, und der Mensch kehrt mit Freiheit und Bewufstseyn seines Wesens und seiner höheren Bestimmung in das Paradies zurück, aus welchem er scheiden mufste, um das irdische Prüfungsleben zu beginnen, und als ein Wesen sich zu beweisen, das, aus dem Unendlichen stammend, einzig auch in diesem sein höchstes Ziel erkennt. Erprobt und gereinigt vom Irdischen kehrt er dahin zurück, wohin er sich, wie in den Schofs seines Mutterlandes, von einer magischen Sehnsucht bewufst oder unbewufst gezogen fühlt. Die Religion ist der Anfang, der Mittelpunkt und das Ziel alles Lebens; sie ist das Licht, das aus dem mystischen Dunkel des unerforschlichen, in sich verborgenen Wesens hervorstrahlt, um die ewige Gegenwart des Höchsten der Welt zu verkünden und das unauflösliche Band zu bezeichnen, durch welches das Unendliche und Endliche, an sich Eins, auch in Ein Wesen und Leben verschlungen sind. Die Philosophie selbst geht, nachdem sie das Leben des Dinge erforscht und dadurch vom Endlichen sich geläutert hat, in Religion über, das Wissen verklärend zu begeisterter Sehnsucht nach dem Göttlichen.

Zusätze und Erklärungen.

S. 8. §. 6.

Ich bin mir unmittelbar nur meiner selbst bewufst als eines endlichen, beschränkten und bedingten Wesens, das seinen Ursprung von einem andern hat, und dessen Leben von andern Wesen und Dingen abhängig ist. Wie kömmt es nun, dafs mir das Endliche als das Erste und Unmittelbare erscheint, dafs ich von diesem erst aufsteige zum Unendlichen, um die Bedingtheit des Endlichen zu erklären? Diese Frage kann die Philosophie nicht unmittelbar beantworten, weil sie selbst durch den Widerspruch des Endlichen und Unendlichen gesetzt ist; nach ihrer Erkenntnifs ist vielmehr das Unendliche als das Unbedingte das Erste und Unmittelbare, das Endliche das Bedingte und Abgeleitete. Nur das wirkliche Leben oder die Geschichte kann jene Frage beantworten, indem sie zeigt, wie alles Endliche, ursprünglich und an sich Eins mit dem Unendlichen, als zeitliche Besonderheit vom Unendlichen sich

immer mehr losreifst und als selbstständiges Wesen, als ein für sich Seyendes, sich zu behaupten sucht, bis der Kreislauf seines irdischen Lebens vollendet ist, die Ahndung und Sehnsucht des wahrhaft unbedingten, ewigen Lebens in ihm erwacht und die Erkenntnifs der Nichtigkeit alles Endlichen, insofern es für etwas selbstständiges und unbedingtes gehalten wird, eintritt. Ohne diese Losreissung des Endlichen vom Unendlichen (den Abfall des Menschen von Gott, nach der Mythologie) ist keine Philosophie denkbar; denn Philosophie ist eben das Streben, das Endliche im Unendlichen wieder zu erkennen, indem sie das Bedingte auf seinen höheren, unbedingten Grund zurückführt; also setzt die Philosophie die Trennung des Unendlichen und Endlichen voraus und trachtet darnach, den zeitlich entstandenen, also auch nur historisch erklärbaren Gegensatz des Unendlichen und Endlichen aufzuheben, um wenigstens für den Geist das ursprüngliche, reine und vollkommne Leben wieder herzustellen. So hat selbst der Abfall des Endlichen vom Unendlichen und das scheinbare Für-sich-Seyn des Endlichen einen höhern Grund, die Bestimmung nehmlich, dafs das Irdische und Endliche durch sein eignes Leben erkenne, sein Grund und Ziel sei allein das Unendliche. Der ewige Geist sinkt in das Endliche und Sinnliche herab (wird Mensch), um sich selbst als das einzig Unbedingte, Wahr-

hafte und Selbstständige zu beweisen und erkennen.

S. 15. §. 12.

Die Einheit ist Einheit, nur insofern sie sich als solche setzt; weil nun außer ihr nichts gedacht werden kann, so muſs sie sich selbst als Einheit setzen; denn ein Seyn, ohne daſs es ein Gesetztseyn wäre, ist undenkbar; das Seyn ist nur, indem es für ein anderes oder für sich ist; ein Seyn an sich, ohne ein erkanntes und gedachtes zu seyn, ist schlechthin unmöglich, weil nur das Denken, von welchem wir nicht abstrahiren können, das Seyn als ein an sich Seyendes setzt. Die Einheit ist, heiſst also, sie setzt sich selbst als Einheit oder schaut sich als solche an; sie selbst ist das Ideale oder das denkende, sich setzende Subjekt, und das, als was sie sich setzt (nehmlich als Einheit), ist das Objekt oder ihre Realität, d. h., das, wodurch sie sich als wirkliche (gleichsam sich selbst objektive und gegenständliche) Einheit erkennt. Also liegt in der Einheit selbst der Gegensatz des Idealen und Realen, des Denkens und Seyns; sie ist (auf wirkliche Weise oder realiter) nur Einheit, indem sie das sich wechselseitig bestimmende und bedingende Leben beider ist; ohne den inneren und ursprünglichen Gegensatz ihres eigenen Wesens, der in sich selbst Einheit ist und die Einheit selbst erst als lebendige und wahrhafte beweiſst, wäre sie

nicht das Princip und das Ziel alles Seyns, aus welchem sich die Fülle des Lebens selbst entfaltete, sondern ein vom Leben bloſs abgezogener, formeller Begriff: die todte Identität oder leere Einerleiheit, die sich selbst aufhebt und undenkbar ist, weil sie den Gegensatz auſser sich hat, nicht aber, wie die lebendige Einheit, in sich selbst ihn trägt und dieses dadurch beweiſst, daſs sie sich selbst zum wirklichen Leben entfaltet. Die Einerleiheit dagegen vermag sich nicht zum wirklichen Leben zu entfalten, weil sie sich in die ihrem Wesen entgegengesetzte Differenz verwandeln, d. h., sich selbst aufheben müſste; folglich ist die absolute Indifferenz, als diese Einerleiheit gedacht, weder möglich (denn als Mögliches müſste sie das Wirkliche in sich tragen, dieses ist aber gerade ihr Gegensatz), noch wirklich (dieses ist ihr eben das feindselige und entgegengesetzte), noch nothwendig (weil sie weder möglich noch wirklich ist); also ist sie nicht. — Nach dem Spinoza nehmen die neueren Philosophen mit der absoluten Einheit den Gegensatz des Idealen und Realen an, ohne zu zeigen, wie sie zu dieser Annahme kommen, und wie sich der Widerspruch des Gegensatzes (der Duplicität) und der Einheit (der Identität) wieder aufhebe. Nach unserer Ansicht ist der Gegensatz nicht etwas der Einheit entgegenstehendes, auf irgend eine Weise hinzukommendes, sondern der Ausdruck ihrer Lebendigkeit selbst, also ein schlechthin ursprüngliches und immanen-

tes, aus der Idee der Einheit unmittelbar fliessendes; darum auch ist allerGegensatz Harmonie, denn er beruht auf Einheit und ist durch sie bedingt, sowie umgekehrt die Einheit durch den Gegensatz (d. h., ihre eigene Lebendigkeit) bedingt ist. Nach dieser Ansicht, die sich wesentlich schon in den Principien der Philosophie von dem Identitätssysteme entfernt, gewinnt auch das Endliche eine höhere Bedeutung: es ist Verwirklichung des Unendlichen (kein nichtiges, bloſs scheinbares), und beweiſst auch seine ursprüngliche Einheit mit dem Unendlichen dadurch, daſs es einzig in ihm lebt, nach ihm als seinem Ideale (seiner Idee) sich bildet und in sein Wesen, als seinen Ursprung, zurückstrebt.

S. 16. §. 13.

Die Philosophie schwebt in Gefahr, entweder in Polytheismus und Sich-selbst-Vergötterung oder in Atheismus zu verfallen, wenn sie entweder die Vernunft und ihr Wissen für das göttliche erklärt, oder nichts höheres anerkennt, als das Endliche, das Göttliche also für problematisch hält.— Die Philosophie ist dämonischer Natur, sowie alles höhere: nicht göttlich, sondern das Menschliche mit dem Göttlichen verknüpfend, jenes zu diesem zurückführend.

S. 25. §. 19.

Die Einheit wird sich selbst objektiv und real; sie tritt als Idealität dem objektiven Bilde ihrer selbst gegenüber. So entsteht aus dem Leben, d. h., dem Sich-selbst-Anschauen der Einheit, der Gegensatz des Idealen und Realen; die Einheit, an sich seiend, wird für sich, sie wird sich durch die Anschauung dessen, was sie in ihrer Selbstoffenbaruug ist, ihrer selbst bewufst, oder sie geht sich selbst als Leben auf. Ihr Wesen schaut sie an, setzt es als Seyn, Daseyn, Welt und erlangt durch den Gegensatz gegen ihr äufseres Leben den Begriff ihres inneren Wesens, ihrer selbst, d. h., sie scheidet sich als objektives, selbstloses Seyn, als Natur, und als selbstbewufstes, sich selbst setzendes Leben, als Geist; in der Natur flieht sie sich scheinbar, nach aufsen strebend, und im Geiste findet sie sich wieder, in sich selbst zurückkehrend.

S. 29. §. 22.

Alles ist Ausdruck der Idee, Darstellung und Gleichnifs eines Höheren, also selbst das in der Besonderheit geoffenbarte Höhere. Das Besondere und Endliche in jedem Dinge ist nur die Erscheinung des Unendlichen, als der Idee, nach welcher es gebildet ist. Das Wesen in allen Dingen ist folglich die Idee, und alles ist an sich gedacht Idee; denn wenn wir von der Erscheinung

abstrahiren, das Wandelbare und Zufällige also in den Dingen hinwegdenken, so bleibt als das Wesentliche die Idee übrig. Alles ist daher für den Philosophen Geist und Idee, weil er in allen Dingen nur das Wesentliche erkennt, nicht dem äufsern Scheine, sondern der höhern Bedeutung und Bestimmung des Endlichen nachforschend. Die Idee ist daher das einzig wahrhafte, und ohne Idee ist nichts.

S. 33. §. 25.

Alles ist Substanz: selbstständig, unveränderlich, dem Wesen nach Ein ungetheiltes, ewiges und schlechthin einfaches, das, obgleich in allen Dingen lebend, dennoch ungetrübt, unwandelbar und einfach bleibt, gleich der Seele, die, in allen Gliedern des Körpers lebend und ihr Leben bedingend, dennoch ewig einfach und unbedingt ist.

S. 39. §. 28.

Das Niedere ist dem Höheren untergeordnet, um sich mit ihm zu vermählen, durch das Höhere, als seinen Grund, sich zu behaupten, und nach ihm, als seinem Ideale, sich zu bilden; das Höhere setzt das Niedere aufser sich, sich selbst trennend, um sich in ihm, als dem objektiven Bilde seines Wesens, zu erkennen. So ist die Natur das Objekt des Geistes, in welchem er

sein eigenes Wesen gegenständlich erblickt, so daſs er zum Bewuſstseyn seiner selbst gelangt; das Weib ist das Objekt des Mannes und das Organ seiner Selbsterkenntniſs u. s. w.

S. 53. §. 38.

Das innere Leben der Natur, die Materie (das Urseyn) beweiſst sich als lebendiges dadurch, daſs es sich offenbart, in die Aeusserung seiner selbst übergeht. Auſser ihm giebt es aber nichts, wofür es sich offenbaren könnte, also objectivirt es sich für sich selbst, um sich selbst zu erkennen. Es objectivirt sich, setzt sich als ein äuſseres, indem es sich selbst gegenständlich wird oder als ein Objektives sich anschaut; das ursprüngliche Leben der Natur setzt sich also durch das Anschauen seiner selbst objektiv: es producirt sich selbst durch sein Selbstanschauen. Wäre aber das ursprüngliche Leben der Natur blosses Anschauen, so würde es sich in das Unendliche verbreiten, vermöge der Centrifugalkraft des Offenbarungstriebes; es würde folglich nie zu einer bestimmten Anschauung, zu einem Producte kommen, sondern in unendliche, unbestimmte Produktionen sich ergieſsen. Das anschaueude Leben der Natur würde also sich selbst fliehen, ohne Erkenntniſs producirend, weder seiner selbst, als des Producirenden, noch eines bestimmten und fixirten Produktes sich bewuſst. Das

Leben und wahrhafte Seyn ist aber nicht blofs real, nicht blinde und bewufstlose Aeufserlichkeit, sondern auch ideal, sich selbst erkennend oder für sich selbst lebend; also bildet die Natur für sich, um sich selbst in jedem Produkte, als einem Gleichnifse ihres reinen und ursprünglichen Wesens, zu erkennen. Durch den Erkenntnifstrieb kehrt also die Natur aus dem äufsern Anschauen in sich selbst zurück, d. h., sie hält ihre Anschauung an, um sich in einer bestimmten Anschauung als Anschauendes zu erkennen; denn das Anschauende erkennt sich als solches nur, wenn ihm ein bestimmter Gegenstand der Anschauung gegeben ist. Die Anschauung wird demnach angehalten und gehemmt, d. h., das unbestimmte Anschauen, das sich in das Unendliche zu verlieren strebt, wird durch die Centripetalkraft des Erkenntnifstriebes ein begränztes, bestimmtes und endliches, das Produciren also im Gegensatze zum producirenden Subjekte ein producirtes Objekt, ein Product. Das Product ist daher das Resultat der Begränzung des Offenbarungstriebes, der Anschauung, durch den Erkenntnifstrieb, also der fixirte Moment, in welchem sich die Expansiv - und Contractivkraft zur Erzeugung eines gemeinschaftlichen Dritten durchdrungen haben.

S. 54. §. 39.

Die Materie schaut sich selbst an, indem sie das Objekt ihrer Anschauung auf sich, das

anschauende Subjekt, zurückbezieht, also sich erkennt im Gegenstande ihrer Anschauung. Das Anschauen verwandelt sich für sie, das anschauende Subjekt, in ein Angeschautes, d. h., das Unendliche wird ein bestimmter Gegenstand der Anschauung, ein Begränztes oder Endliches. Die sich anschauende Materie findet sich demnach, indem sie sich als anschauendes Subjekt erkennt, bestimmt, sich, dem unendlichen Anschauungsvermögen, eine endliche Anschauung, d. h., einen begränzten Gegenstand der Anschauung entgegenzusetzen.

S. 64. §. 36.

Nach unserer Ansicht entspricht der Stickstoff nicht der Luft, sondern dem Feuer, dem Sulphur der mystischen Naturphilosophie. Es giebt eigentlich nur drei Principien oder Elemente: das Feuer (Sulphur, Stickstoff), die Luft (Sal, Sauerstoff) und das Wasser (Mercurius, Wasserstoff). Die Idee und Einheit des natürlichen Lebens, also das, woraus alles entsteht und worein sich alles wieder auflöfst (d. h., das ewige, sich selbst schaffende oder offenbarende und aus seiner Aeusserlichkeit in sich selbst, als sein reines, ursprüngliches Wesen wieder zurückkehrende, d. h., sich idealisirende und verklärende Leben) ist das Feuer: ein Philosophem der ältesten Weisheit, das die Griechen von den Orientalen empfiengen. Die Lebensfactoren oder Ge-

schlechter des Feuers (das, wodurch es sich selbst schafft) sind die Luft (die Thätigkeit des Feuers) oder der active Sauerstoff, und das Wasser (das Seyn, die Materie des Feuers), der passive Wasserstoff. Das Product der Luft, des männlichen und bestimmenden (contractiven), und des Wassers, des weiblichen, allempfänglichen (expansiven) Princips ist die Erde; also ist sie eigentlich nicht selbst Element, sondern das ursprüngliche Produkt der Lebensgeister der Natur. — Auch in der Darstellung der Elemente folgten wir den Ideen, die sich uns durch eigenes Nachdenken und die Erforschung der Philosopheme des Alterthums, wie der neuern Welt gebildet haben, überzeugt, dafs die Philosophie nicht durch blindes Nachbeten gegebener Systeme, sondern nur dadurch gewinnen könne, wenn jeder, der Beruf in sich fühlt, seine Ansichten und Ideen mittheilt; denn gesetzt auch, sie wären nicht durchaus wahr, nur einseitig oder selbst falsch, so können sie doch in dem Geiste Anderer die Wahrheit erwecken, weil diese durch ihren Gegensatz weit leichter hervorgerufen wird, als durch das ewige Wiederhohlen derselben, einmal für wahr gehaltenen Idee, was in der That, statt das Leben der Philosophie von neuem anzufachen, sie vielmehr zur Mumie erstarren macht.

S. 84. §. 58.

Ueber die Gesetze der Bewegung der Himmelskörper vergl. Schelling's Bruno, S. 106. ff. Steffens Grundr. d. Naturwissenschaft, S. 30. ff. Görres Exposition der Physiologie, S. 63. ff. Schubert's Ahndungen einer allg. Gesch. d. Lebens, Th. II. S. 146. ff. Dessen Nachtseite der Naturwissenschaft, S. 160. ff.

S. 97. §. 67. ff.

Mit dieser Ansicht der Sinne wird nicht uninteressant seyn aufser Görres Darstellung in. s. Expos. d. Physiol. S. 214 ff. des trefflichen Oken Schriften zu vergleichen, vorzüglich dessen Fragment über das Universum als Fortsetzung des Sinnensystems (Jena, 1808, 4.) S. 18. ff.

S. 88. §. 60.

Der Verstand lebt nur im Endlichen und fafst das empirisch Gegebene auf; die Phantasie löfst, gleich dem Feuer, die Starrheit des Irdischen auf und verklärt es zum Unendlichen. Der Verstand und die Phantasie sind daher die Nord- Südpolarität des menschlichen Geistes. Die Ost- Westpolarität sind der Enthusiasmus und die Vernunft; jener ist das Leben in Gott; im Orientalismus ist daher alles unmittelbarer Ausflufs des Himmlischen, ein Wehen (πνεῦμα) des göttlichen Geistes, darum so ätherisch, so seh-

nend und duftend, so in den glühendsten Farben prangend, um den göttlichen Bräutigam zu empfangen, so mit liebender Aufopferung aller Eigenheit, Selbstständigkeit und Freiheit einzig dem Göttlichen lebend und das Bewufstseyn versenkend in die Wonne der göttlichen Anschauung und mystischen Betrachtung. Das Leben der Orientalen ist ganz Religion, darum ist die Religion ihr ursprüngliches, eigentliches Wesen selbst: das Unmittelbare, Erste, ihre Natur; das heifst, ihre Religion ist Urtrieb, gleichsam Instinkt, folglich Liebe (innige und unmittelbare Vereinigung mit dem Göttlichen). Dagegen ist die Religion der gleichsam mündig sich fühlenden, von ihrer Mutter, der Natur sich losreissenden, westlichen (europäischen) Menschheit selbstständiges und freies Streben nach dem Höchsten: der Enthusiasmus verwandelt sich in Vernunft, die Liebe in Freiheit, die Demuth in Selbstgefühl. Der Westen neigt sich zum Norden hin, so wie der Osten mit dem Süden in unmittelbarer Verbindung steht; also vermag der Westen (die Vernunft, die Wissenschaft) nur durch das Mittelglied des Südens (der Phantasie oder Kunst) in den Osten, als sein ursprüngliches Wesen, zurückzugehen, um die paradiesische (kindliche) Reinheit wieder zu erlangen. Der Orientalismus wird dann in einem höheren Geiste wieder erstehen; denn was in dem früheren Orientalismus natürliche, gleichsam instinct-

artige Liebe und Religion war, wird freie, sich selbst und das Göttliche erkennende Anbetung des Höchsten seyn, ein Leben nicht blos in dem Göttlichen, sondern auch durch und nach demselben. — Der Westen hat eine doppelte Richtung: nach dem Norden und dem Süden hin; die Vernunft strebt also entweder in den Verstand oder in die Phantasie über. Dieser doppelten Tendenz gemäfs ist auch das geistige Streben unserer Menschheit entweder auf das Empirische und Endliche gerichtet oder auf das Höhere, Unendliche. Daher die Opposition der Empiriker in der Kunst, Wissenschaft und Religion gegen die Metaphysiker, Romantiker und Katholiker. Jene trachten dahin, alles in den Kreis des Endlichen herabzuziehen, alles irdisch zu fafsen und durch den Verstand zu verkörpern; diese dagegen erkennen im Irdischen nur das Gleichnifs des Unendlichen, im Planetarischen nur ein Abbild des Solarischen, und halten das Höhere, das Princip und Ziel des Niedern, Empirischen, für das einzig Wahrhafte, für die Seele aller Kunst, Wissenschaft und Religion; und wenn durch das zeitliche Vorwalten der nordischen und westlichen Bildung fast alle Phantasie und Symbolik des Unendlichen in der nationalen Kunst und Wissenschaft untergegangen ist, so geht ihr Geist, um sein Verlangen zu befriedigen, in die Vergangenheit und die Urzeit zurück, gleichsam sich flüchtend zu den Nationen

der Vorzeit, die der Musen Gegenwart beglückte. Diese Erscheinungen unserer Zeit sind im Ganzen der Bildungsgeschichte der Menschheit gegründet, schlechthin nichts zufälliges, etwa aus der besondern Neigung und Bildung gewisser Individuen entsprungen, eben so wenig, als der empirische Geist der Gegner und ihr Protestiren gegen alles Metaphysische und Romantische in einzelnen Individuen seinen Grund hat; diese sind vielmehr das bewufstlose Organ des Erdgeistes, der dem Solarischen entgegenstrebt, um seine Starrheit zu behaupten. Dieser Gegensatz des Empirischen und Metaphysischen tritt ferner nicht allein in unserer Bildung hervor, sondern stellt sich fast in allen Bildungsperioden der Menschheit dar, kurz, er ist das Bildungsgesetz des allgemeinen Lebens der Dinge. Das Ideal alles Lebens ist die Harmonie des Unendlichen und Endlichen, die Lebensfaktoren folglich das Unendliche, die Seele aller metaphysischen Wissenschaft und Kunst, und das Endliche, das Princip und Ziel aller Empirie. In der orientalischen Bildung war das Endliche noch innigst verschlungen mit dem Unendlichen; in der alten (griechischen und römischen) Welt trat es zuerst in seiner Selbstheit hervor, und zwar als Sinnbild des Unendlichen, in der poetischen Bildung des Griechen; bis es, fast aller höheren Bedeutung entblöfst und auch der schönen Sinnbildlichkeit beraubt, in dem practischen und

politischen Leben der Römer ganz in das Irdische herabsank; wodurch auch die Kunst- und Wissenschaft ihren höheren Geist verloren, und dem Empirischen dienen mufsten. Die so in das Endliche ganz herabgesunkene Menschheit wurde wieder aufgerichtet durch den Orientalismus des Christenthums: das Unendliche erlangte wieder die Herrschaft über das Endliche und der Dämon des Irdischen ward bezwungen. Je mehr aber die europäische Menschheit aus dem südlichen Leben (Italien und Spanien) in den Norden und Westen (Deutschland und Frankreich) übergieng, um so mehr sank der Geist des höheren Lebens wieder herab: der Verstand verdrängte die Phantasie, die Vernunft den Enthusiasmus. Vom Mittelpunkt des geistigen Lebens aus bildete sich in Deutschland eine Opposition gegen die südliche Hierarchie; und das, was Deutschland im Innern begonnen, vollendete Frankreich im Aeufsern; denn die Revolution ist das Gegenbild der Reformation und hat sich selbst bereits zur politischen Reformation ausgebildet. Mit der Reformation in der Religion hat die Kunst und Wissenschaft einen andern Geist angenommen; eben so werden sich mit der Reformation im Politischen alle Verhältnisse des äufsern Lebens umwandeln, und mit ihr die moderne Welt auch im Aeussern sich vollenden.. Hat das Morderne seinen Gipfel erreicht, so wird das Höhere wieder siegreich sich offenbaren und sein Reich gründen,

dessen Verkünder die Genien unserer Zeit sind.

S. 102. §. 71.

Der Mensch ist das ideale Centrum der Natur, das verklärte Feuer oder der Geist des natürlichen Lebens, das, nachdem es sich in seiner unendlichen Expansivkraft durch unendliche Produkte geoffenbart hat, in ihm den Triumph seiner Contraktivkraft, seines Erkenntnifstriebes, feiert. Die animalische Empfindung verklärt sich im Menschen zur objectiven Wahrnehmung, d. i., zur Erkenntnifs, der Trieb zur freien Bestimmung des Geistes, d. h., zur Willensthätigkeit, und das Leibliche ist dem Geiste untergeordnet. Diese Vollendung des inneren Menschen stellt sich auch im Aeufsern dar. Die Gestalt des Menschen ist die geregelteste, schönste und freieste, dagegen die Bildung des Thieres nach seinen Bedürfnifsen und Trieben bestimmt ist. Der Mensch ist endlich ein vollendetes Abbild (Mikrokosmus) des Universums (Makrokosmus). Sein Haupt ist die Himmelssphäre, ihr Centrum, als die Sonne, ist das Gehirn, dessen Ausströmungen und Lichtorgane die Sinne, gleichsam die Planeten, sind. Sein Leib ist die Erde, und dessen Centrum, das Herz, stellt in seinen Adern das gediegene Seyn der Erde, die Metallität, dar, und zwar in Strömen, die vom Ocean, dem Herzen, ausfliefsen und in ihren Ursprung wieder zu-

rückstreben (denn das Blut ist das lebendige, flüſsige Metall der Erde). Sein Knochengerüste ist den Gebirgsketten der Erde gleich, bald in Einem Rücken sich erhebend und fortlaufend, bald wieder in Höhlen, gleichsam in Thäler, sich senkend. Seine sich ausstreckenden, strebenden Hände und Füſse sind die Pflanzen, die aus dem Schoſse der Erde hervorgehen, um ihre Triebe zu verkünden; und zwar sind bei den Thieren diese vier Ausstreckungen bloſse Füſse, d. h., an die Erde gewurzelte Pflanzen, im Menschen aber polarisirt sich das Himmlische und Irdische in zwei Füſse und zwei freie, schöpferische Organe, d. i., Hände. — Der Mensch ist die Welt im Kleinen, sagt schon Proklos zu Platon's Timaeos, B. I. S. 62, 17.

D r u c k f e h l e r.

Seite 39. Zeile 3. lies: W i s s e n statt **Wesen.**
— 60. — 14. — 42 statt 35.
— 62. — 1. — 43.
— 64. — 12. — 44.




LEGATORIA
SARRACINO
ANTONIO
COPPOLA
LARGO
ROSARIO DI PALAZZO 18.
NAPOLI





